This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

Über dieses Buch

Dies ist ein digitales Exemplar eines Buches, das seit Generationen in den Regalen der Bibliotheken aufbewahrt wurde, bevor es von Google im Rahmen eines Projekts, mit dem die Bücher dieser Welt online verfügbar gemacht werden sollen, sorgfältig gescannt wurde.

Das Buch hat das Urheberrecht überdauert und kann nun öffentlich zugänglich gemacht werden. Ein öffentlich zugängliches Buch ist ein Buch, das niemals Urheberrechten unterlag oder bei dem die Schutzfrist des Urheberrechts abgelaufen ist. Ob ein Buch öffentlich zugänglich ist, kann von Land zu Land unterschiedlich sein. Öffentlich zugängliche Bücher sind unser Tor zur Vergangenheit und stellen ein geschichtliches, kulturelles und wissenschaftliches Vermögen dar, das häufig nur schwierig zu entdecken ist.

Gebrauchsspuren, Anmerkungen und andere Randbemerkungen, die im Originalband enthalten sind, finden sich auch in dieser Datei – eine Erinnerung an die lange Reise, die das Buch vom Verleger zu einer Bibliothek und weiter zu Ihnen hinter sich gebracht hat.

Nutzungsrichtlinien

Google ist stolz, mit Bibliotheken in partnerschaftlicher Zusammenarbeit öffentlich zugängliches Material zu digitalisieren und einer breiten Masse zugänglich zu machen. Öffentlich zugängliche Bücher gehören der Öffentlichkeit, und wir sind nur ihre Hüter. Nichtsdestotrotz ist diese Arbeit kostspielig. Um diese Ressource weiterhin zur Verfügung stellen zu können, haben wir Schritte unternommen, um den Missbrauch durch kommerzielle Parteien zu verhindern. Dazu gehören technische Einschränkungen für automatisierte Abfragen.

Wir bitten Sie um Einhaltung folgender Richtlinien:

+ *Nutzung der Dateien zu nichtkommerziellen Zwecken* Wir haben Google Buchsuche für Endanwender konzipiert und möchten, dass Sie diese Dateien nur für persönliche, nichtkommerzielle Zwecke verwenden.

+ *Keine automatisierten Abfragen* Senden Sie keine automatisierten Abfragen irgendwelcher Art an das Google-System. Wenn Sie Recherchen über maschinelle Übersetzung, optische Zeichenerkennung oder andere Bereiche durchführen, in denen der Zugang zu Text in großen Mengen nützlich ist, wenden Sie sich bitte an uns. Wir fördern die Nutzung des öffentlich zugänglichen Materials für diese Zwecke und können Ihnen unter Umständen helfen.

+ *Beibehaltung von Google-Markenelementen* Das "Wasserzeichen" von Google, das Sie in jeder Datei finden, ist wichtig zur Information über dieses Projekt und hilft den Anwendern weiteres Material über Google Buchsuche zu finden. Bitte entfernen Sie das Wasserzeichen nicht.

+ *Bewegen Sie sich innerhalb der Legalität* Unabhängig von Ihrem Verwendungszweck müssen Sie sich Ihrer Verantwortung bewusst sein, sicherzustellen, dass Ihre Nutzung legal ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass ein Buch, das nach unserem Dafürhalten für Nutzer in den USA öffentlich zugänglich ist, auch für Nutzer in anderen Ländern öffentlich zugänglich ist. Ob ein Buch noch dem Urheberrecht unterliegt, ist von Land zu Land verschieden. Wir können keine Beratung leisten, ob eine bestimmte Nutzung eines bestimmten Buches gesetzlich zulässig ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass das Erscheinen eines Buchs in Google Buchsuche bedeutet, dass es in jeder Form und überall auf der Welt verwendet werden kann. Eine Urheberrechtsverletzung kann schwerwiegende Folgen haben.

Über Google Buchsuche

Das Ziel von Google besteht darin, die weltweiten Informationen zu organisieren und allgemein nutzbar und zugänglich zu machen. Google Buchsuche hilft Lesern dabei, die Bücher dieser Welt zu entdecken, und unterstützt Autoren und Verleger dabei, neue Zielgruppen zu erreichen. Den gesamten Buchtext können Sie im Internet unter `http://books.google.com` durchsuchen.

KF
3788
NEDL TRANSFER
HN 3FSI I
HARVARD
UNIVERSITY
LIBRARY

KF 3788

Harvard College Library

ROBBINS LIBRARY

OF THE

DEPARTMENT OF PHILOSOPHY

THE GIFT OF

REGINALD CHAUNCEY ROBBINS

Berner Studien zur Philosophie und ihrer Geschichte.
Band IX.

Herausgegeben von
Dr. Ludwig Stein,
Professor an der Universität Bern.

Ueber den

Zusammenhang zwischen Ethik und Aesthetik.

Von
Dr. M. J. Berdyczewski.

Bern.
Verlag von Steiger & Cie.
1897.

A
KF 3788

HARVARD
UNIVERSITY
LIBRARY

26 Sept. 1907
Harvard University.
Philos. Dept.
[illegible]

Inhalt.

I. Einleitende Gedanken 5
II. Zur Geschichte der Lehre vom *Sittlich-Schönen* 14
III. Vom ethischen und ästhetischen *Schauen* 24
IV. Vom ethischen und ästhetischen *Schaffen* 34
V. Die Einheit zwischen *Sein* und *Sollen* 40
VI. Schlussbetrachtung 50

HARVARD UNIVERSITY
WIDENER LIBRARY

I. Einleitende Gedanken.

„Der Mensch ist das *Mass* aller Dinge.“ Ein grosser Satz ist es, die grösste Reflexion auf das Bewusstsein, die in Protagoras zum Bewusstsein gekommen ist. [Hegel.] Alle unsere Beobachtungen und Wahrnehmungen, Gedanken und Begriffe, wiederspiegeln weit mehr unsere eigenen Denkprozesse, die innern Vorgänge unserer Psyche, als die objektive, äussere Welt, wie sie *an sich* ist. Wir erkennen nicht das „Wie“ oder „Was“ der Dinge, sondern nur das „Dass“ und zwar nach den Gesetzen unseres Denkvermögens.

Wäre dieses anders geartet, so würden wir uns in einer ganz anderen Vorstellungswelt befinden. Wir leben überhaupt nur in *der* Welt, die uns unser Denk- und Vorstellungsvermögen schafft. Denn wir stehen nicht etwa ausserhalb der Welt, unser Denken erhebt sich nicht als Zuschauer über das All. Das Denken ist nicht ein anderer Modus der Substanz im Gegensatz zur Ausdehnung; es ist ein *Geschehen,* ein Phänomen, ein Stück Werden im Heraklit'schen Sinne, wie alles andere, was in der Natur geschieht, erscheint und wird. Diese Erkenntnis der Grenzen des eigenen Erkennens ist gross und überraschend. Welche Energie gehört dazu, sich über sich selbst zu erheben und gleichsam aus sich selbst hinauszutreten. Grosse Denker, Weltweise, ja ganze Völker, die alten Hebräer z. B., standen der Thatsache des Denkens ganz naiv gegenüber. Sie setzten es einfach als selbstverständlich voraus, und bei allem reichen Inhalt ihres Nachdenkens und Forschens kam es ihnen auch nicht einmal in den Sinn, auch das Denken an sich als Problem zu behandeln. Es ist eben nicht leicht, das bescheidene Plätzchen, von welchem aus man sich zum Beobachter und Richter der Welt berufen fühlt, zu verlassen und die Thätigkeit der absoluten und realen Erkenntnis mit der einer mehr relativen und idealen zu vertauschen. Der Mensch ist ein Wesen, das sich selbst nicht genügt, das über das Sinnliche hinaus sich zum

Uebersinnlichen erhebt, ja sogar sich in das Jenseits des Uebersinnlichen hineinwagt. Er ist sich selbst zu eng und strebt immer über sich hinaus; und dieses *Hinausgehenwollen* verwechselt er mit dem *Hinausgehenkönnen,* — seine Erscheinungswelt mit den Dingen an sich.

Die Erschütterung dieses naiven Glaubens an alle unsere Begriffe und Wahrnehmungen, als wären sie etwas Festes, Stabiles, Seiendes, die schon in Heraklits: „Alles fliesst" dämmerte [1]), wurde am stärksten durch das tiefe Denken des grossen Sophisten, wie Hegel es bezeichnet, angeregt, und diese Anregung wirkt noch bis in die neueste Philosophie hinein fort. [2])

„Der Mensch — also das Subjekt überhaupt, meint F. A. Lange — ist das Mass der Dinge. Würde es sich um die allgemeinen und notwendigen Eigenschaften handeln, so wäre Protagoras als Vorläufer der theoretischen Philosophie Kants zu betrachten" [3]). Auch Kant stellt den „gewagten Satz" auf: Der Verstand schöpfe seine Gesetze nicht aus der Natur; sondern schreibe sie ihr vor. [4]) Denn die Natur, die wir kennen, ist nichts anderes als der Inbegriff der Erscheinungen, d. h. der Vorstellungen in uns, [5]) und von den Dingen „so wie sie an sich sind", abgesehen von unserer Anschauungsweise, die ihnen zu Grunde liegt, können wir nie etwas wissen. [6]) Denn — kommentiert Schopenhauer — unsere Erkenntnisse sind nicht die Ausdrücke der absoluten Möglichkeit der Dinge, sondern sie sind blosse *Formen* unseres Intellekts [7]). Oder wie Kant selbst sie zusammenfasst: „Dass alle unsere Anschauung nichts als die Vorstellung von Erscheinungen sei, dass die Dinge, die wir anschauen, nicht das an sich selbst sind, wofür wir sie anschauen, noch ihre Verhältnisse so an sich selbst beschaffen sind, als sie uns erscheinen, und dass, wenn wir unser Subjekt oder auch nur die subjektive Beschaffenheit der Sinne überhaupt aufheben, alle die Beschaffenheit, alle Verhältnisse der Objekte in Raum und Zeit, ja selbst Raum und Zeit ver-

---

[1]) Dühring: Kr. Gesch. d. Phil. 25.
[2]) Hegel: Gesch. d. Phil. II. 31.
[3]) F. A. Lange: Gesch. d. Mat. Bd. I. 29.
[4]) Kant: Prolegomena, § 36.
[5]) A. a. O.
[6]) A. a. O., § 7, 8.
[7]) Kritik d. K. Phil. 539.

schwinden würden und als Erscheinungen nicht an sich selbst, sondern nur in uns existieren können“ [1]). Das will also sagen, dass die Metaphysik der Natur nur eine Metaphysik der Erscheinungen sein kann [2]); dass wir von der Natur als solcher jenseits der Erscheinungen schlechterdings nicht wissen können, weil diese für uns nur so weit existiert, als ihre Erscheinungen an uns heranreichen und uns treffen. Was wir in ihr zu beobachten, wahrzunehmen, zu erkennen glauben, ist eigentlich nur ein Bewusstwerden ihrer Berührung mit uns; d. h. unser ganzes Wissen ist eine Synthese, die aus der Berührung unseres eigenen Wesens mit der Aussenwelt hervorgeht, in der sich aber keineswegs die Welt, wie sie an sich ist, abspiegelt. Helmholtz drückt dies so aus: „Unsere Empfindungen sind eben Wirkungen, welche durch äussere Ursachen in unseren Organen hervorgebracht werden, und wie eine solche Wirkung sich äussert, hängt natürlich ganz wesentlich von der Art des *Apparats* ab, auf den gewirkt wird. Insofern die Qualität unserer Empfindung uns von der Eigentümlichkeit der äussern Einwirkung, durch welche sie erregt ist, eine Nachricht gibt, kann sie als ein Zeichen derselben gelten, aber nicht als Abbild“ [3]). Deshalb kommt es vor allem auf die Erkenntnis unseres Denkvermögens an. Und wenn auch Hegel darüber spottet, indem er sagt: Man solle das Erkenntnisvermögen erkennen, ehe man erkennt, sei dasselbe wie das Schwimmenwollen ehe man ins Wasser geht [4]), so wird doch die Thatsache nicht aus der Welt geschafft, dass wir durch Reflexionen zur Erkenntnis unserer Erkenntnis gelangen können. Freilich ist die Untersuchung des Erkenntnisvermögens selbst eine erkennende Thätigkeit, aber ebenso verhält es sich mit allen Reflexionen über unsere ganze Person, über das Ich durch das Ich selbst. Ein jeder Moment unseres Seelenlebens erhebt den vorigen, als sei er ihm ganz fremd. Ja, unsere ganze Persönlichkeit liegt zuweilen vor uns abgeschlossen, als ob sie gar nicht wir selbst wäre. Wir können uns selbst kritisieren, analysieren und wir gelangen gar oft

---

[1]) Kritik d. r. Vernunft, transscendental Aesthetik, § 8.

[2]) Windelband: G. d. Phil. Freib. S. 430.

[3]) Helmholtz: Handbuch der physiolog. Optik. II. Auflage. Hamb. 94. S. 586.

[4]) A. a. O. 555.

zur Erkenntnis, dass alles, was wir als absolut aufgefasst haben, nur nach unserem eigenen Mass zugerichtet ist.

Wenn es aber keine allgemeine gültige Wahrheit gibt, so kann es auch kein allgemeingültiges Gesetz geben; wenn der Mensch in seinem Vorstellen das Mass aller Dinge ist, so wird er es auch in seinem Thun sein[1]). Das ist der konsequente Gedankengang des Protagoras. „Denn wie weit es wahr ist" — sagt Schuppe[2]) —, dass der Mensch das Mass aller Dinge sei, soweit ist es auch wahr, dass er das Mass aller Werke ist. Kant aber gerät durch seine Autonomie des Willens, das Noumenon im Gegensatz zu Phänomenon[3]), als alleiniges Prinzip aller moralischen Gesetze[4]), mit sich selbst in Widerspruch[5]), da in seiner Moral sich eine völlig andere Art des Geschehens offenbart[6]), als ob es möglich wäre, dass eine und dieselbe Handlung, ein und derselbe Willensakt, als Erscheinung durchaus von früheren abhängig, seinem unsinnlichen Grunde nach durchaus unabhängig sei; während doch die Erscheinung von dem, dessen Erscheinung sie ist, notwendig bestimmt oder unbestimmt sein muss[7]). Eine Sache aber, die einerseits bestimmt, andererseits unbestimmt ist, ist dasselbe, was die Körper mit zwei Schwerpunkten für die Mechanik sind[8]).

Die Kantische Sittenlehre — meint Kuno Fischer[9]) — hängt in ihren Hauptpunkten mit der Kritik der reinen Vernunft auf das genaueste zusammen. Auch nach Windelband soll der Zusammenhang zwischen diesen beiden Teilen seines philosophischen Systems der innigste sein[10]); obwohl er selbst darauf aufmerksam macht, dass, während er den naiven Realismus als eine für die wissenschaftliche Kritik der Erkenntnistheorie unbrauchbare Voraussetzung verwarf, er in seiner gesamten

---

[1]) Zeller: Philosophie d. Gr. Dritte Aufl. I. 21.
[2]) Ethik und Rechtsphilosophie. 110.
[3]) Kritik d. r. V. 39.
[4]) Krit. d. r. V. 231.
[5]) Ueberweg: Gesch. d. Phil. III. 205.
[6]) R. Eucken: D. Lebensanschauungen d. g. Denker 443. Siehe Harpf: D. Ethik d. Protagoras. Heidelberg, 1885.
[7]) Zeller: Gesch. d. Phil. in Deutschland. 458.
[8]) Dühring a. a. O. 398.
[9]) Gesch. d. neueren Phil. IV. 55.
[10]) Gesch. d. neueren Philos. II. 95.

Weltanschauung (d. h. in seiner moralischen Weltanschauung) mit um so grösserer Energie daran festhielt[1]). Aber wie kann denn ein solches doppelseitiges Verhalten innig zusammenhängen? Wie kann man das, was man verwirft, zugleich festhalten? Wenn wir durch eine scharfe Kritik der reinen Vernunft jeden naiven Realismus ablehnen, wie können wir uns auf der andern Seite auf ihn stützen? Sind wir nicht während unseres ganzen Verhaltens und Denkens ein und dasselbe Individuum? Sogar Kant selbst sagt in seiner Vorrede zur Grundlegung der Metaphysik der Sitten: „Teils erfordere ich zur Kritik einer reinen praktischen Vernunft, dass, wenn sie vollendet sein soll, ihre Einheit mit der spekulativen in einem gemeinschaftlichen Prinzipe zugleich müsse dargestellt werden können, weil es doch am Ende nur eine und dieselbe Vernunft sein kann“[2]). Und diese eine und dieselbe Vernunft, die das Ding an sich nicht zu erfassen vermag, erhebt sich zu einer intelligiblen Welt, wo das wahre Sein und Sollen sich ihr aufthun. Hier, in der metaphysischen Welt trägt der Mensch die Fesseln der Erscheinung auf sich und kann nicht über sie hinaus; aber in der ethischen Welt durchbricht er sie, um sich über ihre Sphäre zu erheben; das Denken ist nur Erscheinung, das Handeln Ding an sich.

„Diese ganze Gedankenfolge“, sagt mit Recht Friedrich Albert Lange „ist irrig. Kant wollte den offenen Widerspruch zwischen Ideal und Leben vermeiden, der doch nicht zu vermeiden ist. Er ist nicht zu vermeiden, weil das Subjekt auch im sittlichen Kampfe nicht Noumenon, sondern Phänomen ist“[3]). Ausserdem übersah Kant, dass seiner eigenen Lehre zufolge, in der theoretischen Philosophie gerade die Autorität von der Erfahrung unabhängige Erkenntnisse sie auf die blossen Erscheinungen, d. h. die Vorstellung der Welt in unserem Kopfe beschränkt und ihnen alle Gültigkeit hinsichtlich auf das Wesen an sich der Dinge, d. h. das unabhängig von unserer Auffassung vorhandene, völlig benimmt; diesem entsprechend müsste auch in der praktischen Philosophie sein angebliches Moralgesetz, wenn es a priori in unserem Kopfe entsteht, gleichfalls nur eine Form der Erscheinung sein und das Wesen der Dinge an sich unberührt

[1]) A. a. O. 77.
[2]) Grundl. z. Metaph. d. Sitten, Riga. 1792.
[3]) A. a. O. 414.

lassen[1]). Nicht nur das Erscheinen der Dinge ist ein blosses Vorstellen, sondern auch das Besitzen ihrer, auch das äusserliche Haben hat seinen ganzen Sinn nur in dem innerlichen Zustande, aus dem es hervorgeht und den es repräsentiert, auch Besitzen ist ein psychologisches Phänomen[2]). Alles, unsere ganze Welt ist nur ein psychologisches Phänomen, das Phänomen unseres Bewusstseins, das nur eines ist und nur ein Verhalten kennt. Und da das menschliche Bewusstsein so geartet ist, dass die Erscheinungen aller äussern Dinge durch dasselbe bedingt sind, dass es nur vermöge seiner eigenen Gesetze aufnimmt und wahrnimmt, verhält es sich ebenso mit der moralischen Welt, die ja auch keine Welt für sich ist, sondern lediglich ein Teil der übrigen Erscheinungswelt. Wollen wir die Gesetze der praktischen Vernunft kennen lernen, so müssen wir sie nur in der theoretischen Vernunft suchen. Und zwar nach den Grundsätzen der unerschütterlichen Kritik Kants, von der Lange richtig bemerkt: „Wir haben vielmehr die ganze Bedeutung der grossen Reform, welche Kant angebahnt hat, in seiner Kritik der theoretischen Vernunft zu suchen; sogar für die *Ethik* liegt hier die bleibende Bedeutung des Kriticismus“[3]). Wenn wir alles vermittelst des Raums und der Zeit, die in uns sind, wahrnehmen, wenn diese uns angeborenen Formen des Erkennens ihren Stempel allen Erscheinungen aufdrücken, warum sollen diese sich nicht auf das Gebiet des Ethischen erstecken? Sind etwa die Erscheinungen aus dem Gebiete der Moral nicht anschaulich, wie alle andern Erscheinungen? Stehen sie etwa ausserhalb des Masses des Urteils? Werden wir nicht von allem Grossen ohne Rücksicht auf seinen Wert überwältigt und ergriffen? Es ist wohl auch ohne eigentlichen sittlichen Charakter ein Erhabenes des Geistes anzunehmen, das ist das Erhabene der Geisteskraft, der Aufschwung des Heroismus, der Aufschwung des Enthusiasmus, die bis ans Erhabene reichende Energie des Willens[4]). Ja, noch mehr; die blosse Kraft als solche, die Energie, die Grösse an sich thut uns wohl. Denn was ist das — sagt Kant selbst[5]) —, was selbst

[1]) Schopenhauer: N. Grundlegung der Moral. 513.

[2]) G. Simmel: Parerga z. Sozialphilos. Schmollers Jahrbücher für Gesetzgebung. XVII. 258.

[3]) A. a. O. 257.

[4]) Erichson: U. das mor. Erhabene. Greifswald. 1849. 18.

[5]) A. a. O. 98.

den Wilden ein Gegenstand der grössten Bewunderung ist? Ein Mensch, der nicht erschrickt, der sich nicht fürchtet, also der Gefahr nicht weicht; auch im allergesittetsten Zustande bleibt diese vorzügliche Hochachtung für den Krieger. Daher mag man noch so viel in der Vergleichung des Staatsmanns mit dem Feldherrn über die Vorzüglichkeit und Achtung, die einer vor dem andern verdient, streiten; das ästhetische Urteil entscheidet gegen die eigentliche ethische Wertbestimmung, denn alles Starke, Gewaltige, Grosse, wie in der Natur so auch im Charakter, wirkt mit Kraft und Macht auf uns ein. Ich sage auf uns, weil alles sich nur auf uns bezieht und nach unserer Stellung zu denselben, nach unserer Denkungsart, gemessen wird[1]). Unsere „Denkungsart" ist von dem Messen unzertrennlich, beide sind eben endlich, beide sind in Dimensionen eingeschlossen und haben Ausdehnung und Mass. „Auch die Zeit bestimmt sich in gewissen Dimensionen", sagt Vischer[2]). Die Thätigkeiten unserer Psyche, welcher Kategorie immer sie auch angehören mögen, geschehen in der Zeit. Sie haben somit Dimensionen. Was aber Dimensionen hat, bildet eine Form. Also ist alles, was in uns vorgeht, formal. Alle unsere Reflexionen bewegen sich in einer bestimmten Form und treten, in Handlungen umgesetzt, in einer bestimmten Form als Erscheinungen in die Aussenwelt. „Auch bei dem innern Sinn," sagt Kant, „vermittelst dessen das Gemüt sich selbst oder seinen innern Zustand anschaut, gibt es doch eine bestimmte Form, unter der die Anschauung ihres innern Zustandes allein möglich ist"[3]).

Ist aber alles in uns nur die *Form* unseres Bewusstseins, und können wir das Ding an sich niemals erfassen, wie sollte es da möglich sein, dass wir in der Moral die Schranken durchbrechen und bis zum Ding an sich vordringen könnten? Warum hört gerade auf diesem Gebiete unsere Beschränkung auf? Ist denn die Sittlichkeit wirklich eine ganz andere Welt als die, welche uns umgiebt? Steht denn das *Sollen* über dem *Sein,* etwa wie das Uebersinnliche über dem Sinnlichen, das Ding an sich über der Erscheinung? Wie ist eine derartige Teilung denkbar? Durch solche Trennung würden wir endlich mitten

[1]) A. a. O. 98.
[2]) Vischer, Aesthetik. I. 240.
[3]) Kant: K. d. r. Vern. 50.

in den Schopenhauer'schen Dualismus von Wille und Erscheinung hineingedrängt. Dies hat ja Schopenhauer richtig erkannt und darum stützt er sich ganz auf Kant. Ja, er meint, nur die Kant'schen Gedanken konsequent fortzuspinnen, indem er seinen Voluntarismus begründet. Er sagt es übrigens ausdrücklich: „Er (Kant) erkannte nicht direkt im Willen das Ding an sich, allein er that einen grossen, bahnbrechenden Schritt zu dieser Erkenntnis, indem er die unleugbare moralische Bedeutung des menschlichen Handelns als ganz verschieden und nicht abhängig von den Gesetzen der Erscheinung, noch diesen gemäss je erklärbar, sondern als etwas, welches das Ding an sich unmittelbar berührte, darstellte“ [1]). In der That kann man sich des Gefühles nicht erwehren, dass Kant seinen eigenen kühnen Bau durch seine intelligible Welt untergraben hat, da eine solche Berührung der Erscheinung mit dem Ding an sich eigentlich den ganzen Kriticismus aufhebt. Und dann müssen wir zum naiven Dogmatismus zurückkehren, als ob wir überhaupt den Weg des Kriticismus niemals betreten hätten.

Und was veranlasste Kant, seine eigene Lehre aufzuheben? Seine Deduktion der Pflicht, das Gespenst des kategorischen Imperativs, den er von einer ganz andern Welt herübernehmen zu müssen glaubte. Darum richtete er eine Welt wieder auf, die er kurz vorher aus ihren Angeln hob, dem Bereiche des Erkennbaren entrückte, die Welt des Uebersinnlichen, das Jenseits. Er meinte im kategorischen Imperativ das Ende des Fadens gefunden zu haben, von dem aus der Knäuel zu entwirren sein wird. Und dieses war nichts mehr, als — nach der treffenden Bemerkung Franz Brentanos [2]) — „das gezückte Schwert Alexanders, um den gordischen Knoten zu durchhauen“.

Zwar wirkt das Zücken des Schwertes blendend; das heilige Pathos, mit dem Kant sein Prinzip der Moral vorträgt als „die Persönlichkeit, die Freiheit und Unabhängigkeit von dem Mechanismus der ganzen Natur“ [3]) wirkt anfeuernd. Seine Begeisterung: „Pflicht! Du erhabener, grosser Name, der du nichts Beliebtes, was Einschmeichelung bei sich führt, in dir fassest,

---

[1]) Krit. d. Kant. Phil. 539.

[2]) Vom Urspr. sittlicher Empfindung. Leipzig, 89. 12. Vrgl. Jhering: Der Zweck im Recht. I. 57.

[3]) Kr. d. r. V. 105.

sondern *Unterwerfung* verlangt“ [1]) — wirkt mehr anziehend als abschreckend, wie es ihm etwa Schiller vorwirft. Allein auch dieser Reiz rührt nur von einer Erscheinung her, von dem Kraftvollen und Pathetischen. Wenn übrigens mit Kant auch angenommen werden sollte, dass „die Autonomie des Willens das alleinige Prinzip aller moralischen Gesetze ist“ [2]), braucht doch noch nicht eingeräumt zu werden, dass der Mensch *zwei* Welten angehöre [3]). Der Wille gehört aber, wie alle Kraft der menschlichen Seele, zur Welt der Erscheinungen und kann nicht über diese gestellt werden. Ueberdies muss noch in der Kantischen Lehre vom Willen befremden, dass nach ihm der Wille in zwei Teile gespalten wird, in einen gebietenden und einen gehorchenden [4]). Der Wille aber, wenn es überhaupt denkbar ist, dass er getrennt von den übrigen seelischen Funktionen sein kann, bildet etwas Ganzes. „Ich kann nicht zugleich wollen und nicht wollen; ich kann nicht nicht wollen, was ich will, oder wollen, was ich nicht will“ [Herbart]. Ebenso kann ich nicht zugleich zwei Welten angehören. Es gibt nur eine Welt, und die ist meine Welt, in der ich mit *allen meinen Seelenkräften lebe und wirke* — die Welt der Erscheinungen.

---

[1]) A. a. O.
[2]) A. a. O.
[3]) A. a. O. 105.
[4]) Herbart, Prakt. Philos. Göttingen, 1808, 15.

II. Zur Geschichte der Lehre vom Sittlich-Schönen.

„Wir stehen vor der Frage: Gibt es thatsächlich in der Menschenseele ein specifisch ethisches Element oder nicht? Gibt es im menschlichen Bewusstsein eine unmittelbare und unwillkürliche Wertbestimmung der menschlichen Handlungen und Gesinnungen, welche weder dem selbstischen Interesse noch der blossen Conformität mit dem herrschenden autoritativen Glauben entsprungen, oder fehlt es an einer solchen unmittelbaren ethischen Wertschätzung?“ So Eduard von *Hartmann* in seiner „Phaenomenologie des sittlichen Bewusstseins“.

Ja, es gibt im menschlichen Bewusstsein eine unmittelbare und unwillkürliche Wertbestimmung der Handlungen und Gesinnungen — diese Wertbestimmung ist aber keineswegs *specifisch* ethisch, d. h. sie ist nicht die Folge eines moralischen Instinkts, eines moral sense im Sinne Hutchesons, der sich nur auf Handlungen und Gesinnungen erstreckt. Der Mensch ist ein einheitliches Geschöpf und es gibt nur *eine* Art, in der er sich zu sich selbst und zur Aussenwelt verhält, eine Art, die sein ganzes Denken und Fühlen, Thun und Lassen zugleich beherrscht, da alles in ihm Eins ist.

Ich will hier nicht gegen die schöne aber unwahre Behauptung polemisieren, dass die sittliche Seite im Menschen in einer ganz andern Welt ihren Ursprung hat, in der Welt des Uebersinnlichen, dass das Sittliche sozusagen jenseits des Menschen als solchen liegt. Solche Anschauungen verurteilen sich selbst. Aber auch eine Ausscheidung des Ethischen innerhalb des Geisteslebens, oder die Trinität: Wollen, Fühlen und Denken[1]) erscheinen mir als durchaus unzulässig; da der Mensch nur eine Energie verkörpert, die sich wie die Substanz in verschiedenen Modis

[1]) Siehe W. Dilthey: Die Einbildungskraft des Dichters, in Zellers Jubiläumsschrift.

offenbart. Diese Modi unseres Bewusstseins hängen so zusammen, dass sie isoliert von einander gar nicht denkbar sind. Das menschliche Selbst, das Ich in seinem Sein und Werden, bildet nur eine einzige Funktion: den Willen; nicht den Willen als Ding an sich im Sinne Schopenhauers, der im Gegensatz zur Welt der Erscheinungen steht, sondern den bescheidenen Willen, der ebenfalls nicht mehr als Erscheinung ist und der den ganzen Menschen umfasst. „Es ist nicht wahr, bemerkt Windelband, „was sich als allgemeine Auffassungsweise eingebürgert hat, als stehe der Wille dem Denken wie einem Fremden gegenüber und werfe in dessen ruhigen Fluss seine bestimmenden Absichten hinein; diese Täuschung konnte nur entstehen, wo man an der Einbildung eines dinghaften Willens und eines dinghaften Denkvermögens klebt. In Wahrheit ist das innere Getriebe aller ähnlichen Vorstellungselemente, dessen Gesammteindrücke wir als Denken bezeichnen, allüberall vermittelt durch die stete Lebendigkeit der Triebe, welche in ihrer Gesamtheit den Willen ausmachen“ [1]). Auch die Gefühle sind nichts anderes als das Mittelglied, vermöge dessen wir uns unseres eigenen Willens überhaupt bewusst werden [2]). Nach *Th. Ziegler* ist sogar das Gefühl sozusagen der tragende Hintergrund, auf dem die Vorstellungen ins Bewusstsein treten; [3]) und nach *Wundt* setzt jedes Wollen selbst sein entsprechendes Gefühl voraus, das, von ihm getrennt, gar keine Realität besitzt. Im Grunde genommen gibt es im Menschen kein Unten und kein Oben, Vordergrund und Hintergrund; alles ist Eins, alles fliesst. Wenn man aber bildlich von einem Hintergrund sprechen will, wenn man alle Erscheinungen des Seelenlebens auf eine Grundkraft zurückführen zu sollen meint, dann sollte man den Willen als jene Grundkraft bezeichnen, nicht den Willen im gewöhnlichen Sinne, als Wollen, als Urheber unserer Handlungen, sondern als Inbegriff der menschlichen Kraft im Allgemeinen, als Summe seiner ganzen Energie. Der Mensch als solcher erscheint als Symbol des Willens, alles in ihm ist willensartig.

Nach *Wundt* fordern die intellektuellen Fähigkeiten des Menschen die höchste innere Willensspannung. Ich wage weiter

---

[1]) Vierteljahrschrift für wissensch. Phil. II. 285—286.
[2]) A. a. O. 281.
[3]) Das Gefühl. Stuttg. 1893. 47.

zu gehen und zu behaupten: Man nehme dem Intellekt den Willen und nichts bleibt übrig. Das Denken ist nämlich keine übersinnliche Funktion, frei von jeder Form und Ausdehnung, wie *Bain* meinte. Es ist ein Stück Energie. Denn die Energie ist das Mass alles Denkens, und nicht nur des Denkens als solchen, sondern auch der Gedanken, Meinungen und Anschauungen. Wir sprechen von einer Kühnheit, Tiefe und Schwung der Gedanken, von *gewaltigen* Ideen, *erhabenen* Gesinnungen, zwingenden Meinungen und hinreissender Beredsamkeit; bei all diesen Aeusserungen kommt es nicht so sehr auf das *Was* als auf das *Wie,* auf das Pathos, auf den beseelenden Geist der Dinge an. Es gibt eine Ethik des Denkens [1]), eine Aesthetik der Logik [2]) und eine Macht der Gedanken. Das Denken übt auf uns seine Macht aus durch seine Kraft und Energie. Es gibt Gedanken, denen wir nur aus ästhetischen Gründen widersprechen [3]), und solche, die uns ästhetisch anziehen. Und auch unsere Nüchternheit, mag sie noch so gross sein, wir können der Macht eines Plotin oder Augustin nicht widerstehen. So besteht ein innerer Zusammenhang zwischen der ästhetischen und ethischen Wertanschauung, den nicht nur die Hellenen gefühlt, sondern auch die alten Hebräer trotz ihrer einseitigen Vergöttlichung der Moral zum Ausdrucke brachten [4]). Diese gesunde Lehre, die beim Zusammenbruch der antiken Welt in Vergessenheit geriet, erwachte mit der Wiedergeburt der christlichen Kunst, besonders durch den Madonnen-Kultus [5]) zu neuem Leben. In voller Klarheit trat sie in der italienischen und englischen Renaissance auf; bei Giordano Bruno und bei Shaftesbury, die beide vom „Enthusiasmus“ ausgehen und diesen zur Grundlage der moralischen Welt machen.

Wie einst Platon den göttlichen Wahnsinn, der sich über den gewöhnlichen Zustand der gemeinen Vernünftigkeit und der nüchternen Besonnenheit erhebt, gefeiert hatte [6]), so feiert Bruno im „heroischen Enthusiasmus“ den magischen Zug des

---

[1]) Wundt: A. a. O. 73. 8.
[2]) Lotze: Gesch. d. Aesth. in Deut. Mün. 1868. 10.
[3]) Siehe Stein: Leibniz u. Spinoza 113.
[4]) Pirke Aboth, II.
[5]) Vrgl. F. Th. Vischer: Das Symbol, in Zellers Jubiläumsschrift. 163.
[6]) Ibid. 107.

Herzens nach dem Ideale der Schönheit, der Schönheit sowohl der sinnlichen Erscheinung, wie des geistig Hohen und Edlen. Durch den Reiz der sinnlichen Erscheinung, wie ihn besonders die Kunst bietet, werden wir aus dem engen Bereiche unseres Ichs emporgehoben in die freien Gefilde selbstloser Bewunderung des Ideals, und indem wir uns mit diesem Ideal erfüllen, ergreift uns der Enthusiasmus, der angeborene, leidenschaftliche Enthusiasmus [1]). Durch diesen Enthusiasmus hören wir auf, blosse Gefässe und Werkzeuge zu sein, sondern treten als selbständige Kräfte auf, indem wir, selbstschöpferisch, unsere eigene Persönlichkeit umschaffen [2]).

Der sich so offenbarende Enthusiasmus ist kein Selbstvergessen, sondern ein Selbstgedenken, keine Vernachlässigung seiner selbst, sondern Liebe und Verlangen nach dem Schönen und Guten, womit sich das Selbst zur möglichsten Vollkommenheit vereinigen will. Es ist kein plötzlicher Willensausbruch, sondern ein vernünftiger Urtrieb, wie er der geistigen Wahrnehmung des Guten und Schönen zu folgen pflegt, der Trieb und Drang nach dem Ideal der Schönheit, Güte und Wahrheit. Die Wahrheit aber ist eins mit der Schönheit und beide zusammen stellen das Gute dar [3]). So ist das Sittlichkeitsideal ein Ergebnis aus dem Schönheits- und Wahrheitstrieb, die dem Menschen eigen sind; es ist somit nicht etwas für sich Bestehendes, sondern der Gesamtausdruck der höchsten seelischen Triebe.

Durch diesen Gedankengang sind wir bei Shaftesbury angelangt, dessen moralphilosophische Grundprinzipien wir im Folgenden darzustellen versuchen.

Auch Shaftesbury sah ein, dass dem Menschen nicht bloss die äusserlichen und in die Sinne fallenden Dinge Gegenstände seiner Neigungen sind; auch die Handlungen müssen auf ihn anziehend oder abstossend wirken. Es verhält sich mit den Thatsachen des geistigen und sittlichen Lebens ebenso wie mit den Objekten der sinnlichen Wahrnehmung. Jedes Objekt unserer Wahrnehmung erscheint uns entweder als schön oder als hässlich, je nachdem die Gruppierung der einzelnen Bestandteile, das

[1]) H. Brunnhofer: Giordano Brunos Weltanschauung u. Verhängnis. Leip. 83. 51.

[2]) A. a. O. 266.

[3]) A. a. O. 267.

Verhältnis der Farben, die Abmessung der Linien beschaffen sind. So verhält es sich auch mit der sittlichen Wertbestimmung. Der Geist, der ein Zuschauer und Zuhörer anderer Geister ist, muss sein Auge und Ohr haben, die Verhältnisse wahrzunehmen, die Töne zu unterscheiden und eine jede gleichartige Verschiebung und Symmetrielosigkeit wahrzunehmen. Nichts kann sich seiner Beobachtung entziehen. Er fühlt das Sanfte und Rauhe, er unterscheidet das Kräftige von dem Schönen so wirklich und exakt wie die Töne irgend einer Melodie oder die Bestandteile eines ausgedehnten Objekts. Und so kann seine Bewunderung und sein Entzücken, seine Verabscheuung und seine Verachtung bei der Wahrnehmung von Handlungen ebensowenig zurückhalten wie bei den sinnlichen Objekten[1]). Wenn also die Fähigkeit auf diese Art zu sehen und zu bewundern gekommen ist, wird sie notwendig in den Handlungen, in den Gemütern und in den Sinnesarten ebenso gut eine Schönheit und eine Hässlichkeit wahrnehmen, wie in den Figuren, Tönen und Farben[2]). Wenn eine Handlung betrachtet, eine menschliche Neigung untersucht wird, so sieht ein inneres Auge sofort das Schöne und Angenehme, das Liebliche und Bewunderungswürdige und unterscheidet es von dem Entgegengesetzten[3]). Das Schöne aber, das Angenehme, das Liebenswürdige sind nicht in den Körpern an sich, sondern in der Form oder in der Kraft, die ihnen die Form gibt[4]).

Nach Shaftesbury gibt es zwar ein festes, unumstössliches Fundament der Moral, eine Gesetzmässigkeit, die nichts mit Zufall, Willkür oder Mode zu thun hat, die unanfechtbar und unerschütterlich wie nur irgend ein Naturgesetz ist[5]). Dieses Pathos klingt echt kantisch. Wenn man aber seine ganze Lehre im Zusammenhang betrachtet, sieht man, dass dieses stabile Naturgesetz nicht ausschliesslich ein moralisches ist, sondern das ganze Verhalten der Menschen zu Handlungen sowohl wie zu Erscheinungen umfasst, d. h. es bezieht sich auf die gesamten

---

[1]) Shaft. Untersuchungen ü. die Tugend. Berlin. 1747. 63, 64, 65.
[2]) A. a. O. 80.
[3]) Sh. Schr. Berlin. 1745. 253.
[4]) A. a. O. 243.
[5]) A. a. O. 10.

Gesetze des Menschengeistes, wie er sich zur Aussen- und zur Innenwelt stellt. Deswegen kann man Francis Hutcheson nie als seinen Nachfolger in der Sittenlehre bezeichnen, wie es fast bei den meisten Geschichtsschreibern der Philosophie ohne weiteres angegeben wird. Freilich hat Hutcheson in seinem Werke „Untersuchungen übere unsere Vorstellungen von Schönheit und Tugend" moralische und ästhetische Fragen gemeinsam behandelt[1]), und gab zu, dass das ethische Urteil von Erwägungen über die nützlichen oder schädlichen Folgen für den Thäter durchaus nicht beeinflusst werde[2]), dass ferner das Gute; welches unsern Beifall erhält, keineswegs das Bestreben ist, uns eine angenehme Empfindung zu verschaffen[3]). Aber das Gesetz, vermöge dessen wir die Handlungen beurteilen, liegt nach seiner Meinung in einem specifisch moralischen Sinn, der sich nur aut Handlungen und zwar auf tugendhafte Handlungen bezieht. Shaftesbury aber kennt keinen ausschliesslich moralischen Sinn; er war zu viel von dem hellenischen Geist durchdrungen, als dass er nicht die Einheit des menschlichen Seelenlebens hätte erkennen sollen, und deshalb legte er viel mehr Gewicht auf das Harmonische und Regelmässige in unseren Handlungen als auf alles andere.

Auch Schiller, der zweite klassische Vertreter moral-ästhetischer Anschauungen, äussert sich in ähnlicher Weise: Der Geschmack fordert Mässigung und Anstand, er verabscheut alles, was eckig, was hart ist[4]). Zwar lässt auch er sich zum Ausrufe hinreissen: Wenn aber das moralische Gesetz sagt, das soll sein! so entscheidet es für immer und ewig[5]); er fügt aber gleich die Erklärung hinzu: die ästhetische Kraft, womit uns das Erhabene der Gesinnungen und Handlungen ergreift, beruht keineswegs auf dem Interesse der Vernunft, dass recht gehandelt werde, sondern auf dem Interesse der Einbildungskraft[6]). Der Mensch ist nicht dazu bestimmt, einzelne sittliche Handlungen zu verrichten, sondern ein sittliches Wesen zu sein[7]).

[1]) Windelband a. a. O. I. 265.
[2]) Sittenlehre der Vernunft. Leipzig. 1756. s. 110.
[3]) A. a. O. 111.
[4]) Aesthetische Schriften. X. Stuttg. 71.
[5]) A. a. O.
[6]) A. a. O. 175.
[7]) A. a. O. 99.

Der Wille des Menschen ist auch dann ein nicht minder erhabener Begriff, wenn man auf seinen moralischen Gebrauch nicht achtet [1]). Schliesslich ist nach seiner Weltanschauung alles Spiel, alles nur ergötzend; der Mensch spielt nur, wo er in voller Bedeutung des Wortes Mensch ist, und er ist nur dort Mensch, wo er spielt [2]). Aus Aeusserungen ähnlicher Art geht seine Annäherung an die Lehre von der Einheit der Ethik und Aesthetik hervor, die er als Dichter nach seiner Art zur Lehre vom Sittlich-Schönen umgemodelt hat. Als Philosoph aber und zwar als Kantianer glaubte er an ein intelligibles Selbst, an dasjenige in uns, was *nicht* Natur ist [3]), an die Uebermacht der Freiheit, an den Willen als Gesetzgeber im Gegensatz zur Welt der Erscheinung [4]). Als Dichter und Menschenkenner fühlte er die ganze Macht des Handelns, die Majestät der Kraft als solche, und wenn sie sich auch im Verbrechen äussert. Hier, in der Welt der menschlichen Handlungen, erhebt er sich zu einer Höhe, wo alle wirklichen Beziehungen der gesellschaftlichen Folgen und Verwickelungen vor dem Erhabenen, dem Gewaltigen zurückweichen, zu einer Höhe wo „auch dem Lasterhaften gewissermassen der Stempel des göttlichen Ebenbildes aufgedrückt" [Vorrede zu „Die Räuber"]. Hier sann er über die Frage nach: Woher sonst kann es kommen, dass wir den halbguten Charakter mit Widerwillen von uns stossen, während wir dem ganz schlechten oft mit schonender Bewunderung folgen [5])? Wenn er sich aber von dem Menschen zum Universum wendet, da erscheint ihm die ganze Grösse der menschlichen Kraft dem All gegenüber verschwindend klein. Was bedeutet dieser Tropfen in diesem grossen Meer! Von diesem niederdrückenden Gefühl der eigenen Nichtigkeit befreit jedoch das Bewusstsein vom Uebersinnlichen im Menschen, von demjenigen in ihm, was übernatürlich ist, und nur da, wo der Mensch seine wahre *Unabhängigkeit* von der Natur erfährt, fühlt er sich als Mensch, als Mensch im Gegensatz zur Welt; als Ich im Gegensatz zum Nicht-Ich; das Ich aber ist im Sinne Kants nicht das Natürliche

[1]) A. a. O. 106.
[2]) A. a. O. 327.
[3]) A. a. O. 131.
[4]) A. a. O. 173.
[5]) A. a. O. 176.

im Menschen, sondern das Moralische, die absolute Freiheit, die Kraft, sich über alles zu erheben, allem zu widerstehen. Auf diesem Wege gelangt der Mensch zum Abfall von seinem Selbst, indem er die absolute Freiheit erstrebt; die Freiheit auch von seiner eigenen Natur.

Ich denke, und mein Denken steht im Gegensatz zur Ausdehnung. Ich bin Mensch im Gegensatz zur Natur. Ein *Ich* im Gegensatz zum Nicht-Ich, Wille im Gegensatz zur Erscheinung, Bewusstsein im Gegensatz zum Unbewusstsein. Dieser ewig sich wiederholende Dualismus ist eine logische Folge der eigenartigen Stellung des Menschen in der Natur, die er sich von vornherein als etwas Selbstverständliches einräumt. Will man sich aber über den Dualismus erheben, dann muss man sich selbst *emporheben,* dann muss die Menschheit nur als ein Stück Natur betrachtet werden, als Bestandteil eines zusammenhängenden Ganzen, bei dem von einer Ausnahmstellung nicht die Rede sein kann. Wir stehen nicht über der Natur, sondern in ihr und nehmen sie insofern wahr, als sie auf uns unmittelbar einwirkt, unsere Erfahrung ist nur die Summe aller unserer Berührungen mit der Aussenwelt, die je nach dem Mass dieser Berührung grösser oder kleiner ist. Auch unsere ethischen Erfahrungen sind ähnlicher Natur; freilich treten die Handlungen erst später in die erfahrungsmässige Erscheinung, und es vergingen lange Zeiten in der Entwicklung des Menschen, bevor er über sein eigenes Handeln mit Rücksicht auf seinen Willen und Charakter abstrakt zu denken lernte. Denn nur darin besteht der eigentliche Charakter der ethischen Wertmessung, dass wir die Handlungen als Manifestationen eines bestimmten Willens ansehen. „Wenn eine Handlung entweder tugendhaft oder lasterhaft ist, so ist sie es bloss als ein Zeichen einer Eigenschaft oder eines Charakters“ [1]).

Einen ähnlichen Standpunkt vertritt auch *Herbart,* der letzte grosse Vertreter des moral-ästhetischen Prinzips, zu dem wir nunmehr übergehen wollen. „Das Bild des eigenen Wollens, sagt Herbart, schwebt dem Vernunftwesen vor, Verhältnisse in dem eigenen Wollen aufzusuchen liegt uns ob, ehe wir fremdes Wollen fremder Vernunftwesen hinzudenken. Das eigene Wollen ist mannigfaltig, sofern es sich auf mannigfaltige Gegenstände

[1]) Hume: U. d. m. Natur. IV. 222.

bezieht, und wenn man in den Begriff des Wollens das Gewollte mit aufnimmt, so kann man verleitet werden, die Verhältnisse der Gegenstände in die Verhältnisse des Willens hinein zu tragen. Nicht nur würde alsdann eine endlose Menge von Verhältnissen entstehen, sondern der Hauptfehler läge darin, dass dieselben dem Wollen gar nicht eigentümlich wären. Das Gewollte also muss *hinweggedeutet* werden, es fragt sich, was in dem Willen als blosse Aktivitäten, Strebungen für das Urteil, übrig bleibt?"

„Als Strebungen sind die Willensakte einander *gleich*, sie wiederholen denselben Begriff des Strebens und der Aufregung nur in verschiedenen Exemplaren — ausgenommen in Rücksicht ihrer *Stärke*. Die Quantitäten der verschiedenen Strebungen messen sich aneinander, diese sind schwächer, jene sind stärker, einige dauernder, einige flüchtiger. Blos das *Grössenverhältnis* wird aufgefasst zwischen dem *Minder* und dem *Mehr* der Aktivität, zwischen dem Matten und der kräftigern Regung."

„Die Beurteilung, wohin diese Auffassung führt, ist dem Menschen nur gar zu geläufig. Er wird geblendet von der Stärke, und sein Auge wird stumpf gegen das Unrecht, die Unbilligkeit und das Uebelwollen. Das Schwächere, was es sei, ist ihm nicht der Mühe wert, es *unterliegt*, wie in der *That*, so in seiner Meinung, weil es das Schwächere ist." [1])

Alles kommt nach Herbart auf die *Form*, auf das Bild an, das Bild des Willens ist gebunden, nach Art der Bilder, an das willenlose Urteil, das in dem Auffassenden hervortritt. Und der Wollende ist ausgesetzt dem eigenen *Anblick*, worin mit seinem Bilde das *Selbsturteil* zugleich erzeugt wird. [2]) Alle einfachen Elemente, welche die allgemeine Aesthetik nachzuweisen hat, können nur Verhältnisse sein [3]), da die Materie etwas Gleichgültiges ist, die Form dagegen der ästhetischen Beurteilung unterworfen ist [4]). „Der sittliche Geschmack als Geschmack ist nicht verschieden von dem poetischen, musikalischen und plastischen Geschmack." [5]) Der Geschmack, das Urteil ist kein Wille und kann nicht gebieten. Tadelnd aber wird es fort und fort

---

[1]) Allgem. prakt. Philos. Gött. 1808. 87—89.
[2]) A. a. O. 20—21.
[3]) Einleitung in d. Phil. 1837, § 89.
[4]) Prakt. Phil. 40.
[5]) A. a. O. 52.

vernommen bis sich vielleicht ein neuerzeugter Wille entschliesst, sich diesem Geschmacke anzupassen. Dieser Entschluss ist *Gebot* und der veränderte Wille erscheint als gehorchend. Beides zusammen erscheint als Selbstgesetzgebung, *darnach* richten sich Pflichten und Tugenden[1]).

Also die Aesthetik ist nur etwas formales, bezieht sich auf Grössen und Verhältnisse, und die Ethik ist nur ein Teil der Aesthetik. „Der schlechte Dichter, hiess es in der Poetik, soll nicht dichten; aber hat es einen Sinn zu sagen: Der *schlechte* Mensch soll nicht wollen?“[2]) Mögen sie nun beide handeln nach Belieben, der eine schlecht dichten und der andere schlecht wollen; ihre Strafe ist eine gleiche: Die Nichtbeachtung.

Dagegen glaube ich nicht, dass die Herbart'sche Unterscheidung zutrifft, wonach die Elemente der Verhältnisse, welche der ästhetischen Beurteilung unterworfen sind, ausser uns liegen, während die Thatsachen des sittlichen Bewusstseins in uns selbst zu finden sind[3]). Die Scheidelinie zwischen *Innen* und *Aussen* ist zu schwach, um eine Trennung zwischen den innen- und aussenliegenden Dingen zu rechtfertigen. Schliesslich kommt alles auf das Wahrnehmen an, und alles, was uns berührt, ist unser eigen. Aber sollten wir auch eine Scheidelinie ziehen, dann scheint doch, dass der sittliche Geschmack sich ursprünglich nicht auf uns selbst, sondern auf andere Individuen, somit auf ausserhalb uns liegende Thatsachen bezieht. Das Missfallen, das wir an andern finden, übertragen wir dann auf unsere eigenen Handlungen. Wenn mein Geschmack mich selbst tadelt, bin ich, der Urteilende, von dem Verurteilten ganz verschieden; das Verurteilende in mir ist mir ebenso fremd, als ob es ausser mir läge.

Abgesehen von diesen kleinen Abweichungen bleibt Herbart doch strenger Formalist, Formalist in der Ethik wie in der Aesthetik, und wie keiner vor ihm hat er den Zusammenhang zwischen dem Schönen und dem Sittlichen empfunden. „Das sittlich Schöne, sagt er, ist etwas so Einfaches, so Ursprüngliches und Selbstverständliches. Und da steht es nun auf seiner eigenen Höhe lächelnd herabschauend auf die Moralsysteme.“[4])

[1]) A. a. O. 21.
[2]) A. a. O. 47.
[3]) A. a. O. 53.
[4]) A. a. O. 55.

III. Vom ethischen und ästhetischen Schauen.

„Es war ein grosser Gedanke Herbarts", sagt Schuppe[1]), „die Ethik auf einen unwillkürlichen Beifall zu gründen, aber zugleich sehr thöricht, zu meinen, er brauchte nur zu behaupten, dass dem und dem dieser unwillkürliche Beifall gespendet werde. Wenn dieser unwillkürliche Beifall nicht aus dem Bewusstsein als solchem abgeleitet werden kann, so sind die Begriffe sittlich gut und Pflicht eine Illusion".

„Wenn nicht aus dem Bewusstsein als solchem." Was soll das heissen? Was ist eigentlich das Bewusstsein als solches, wenn von ihm alles abstrahiert wird? Und kommt denn schliesslich nicht auch der Geschmack unmittelbar aus dem Bewusstsein? Wenn auch angenommen wird, dass der sittliche Geschmack eine ganz andere Funktion bildet, so steht er deswegen noch gar nicht höher als der ästhetische Geschmack; sie kommen beide aus demselben Bewusstsein und der eine ist nicht zuverlässiger als der andere. Es fragt sich nur, wozu brauchen wir denn für unser Handeln einen anderen Geschmack als für unser ästhetisches Empfinden? Ist denn das Handeln nicht ein Teil unseres Selbst, ein Abglanz unserer Persönlichkeit? Steht nicht unser Urteil über das menschliche Thun und Lassen im Zusammenhang mit dem ganzen Charakter, mit seinem ganzen Sein? Braucht denn der Mensch, wenn er zu handeln aufängt, ein anderes Urteilsvermögen? Im Uebrigen ist diese Trennung psychologisch ein unvollziehbarer Gedanke. Man könnte sich den Prozess etwa so denken: Entweder tritt ein Augenblick des Handelns, der ästhetische Geschmack, in den Hintergrund, um dem sittlichen Platz zu machen, oder beide wirken gleichzeitig, und so stehen das Gute und Schöne einander gegenüber. In diesem Falle würde das Gute nur dann zum Durchbruch kommen,

[1]) Ethik und Rechtsphilosophie. S. 51.

wenn es sich vollständig vom Schönen losgelöst hätte; überragt aber das Gute das Schöne an Potenz und Energie nicht, dann wird jede Pflicht eine reine Illusion. Als ob der Geschmack, mit dem wir das Schöne beurteilen und empfinden nicht stark genug wäre, um unsere Handlungen zu meisseln, als ob das ästhetische Gewissen für die Sittlichkeit nicht ausreichte!

Wenn man die Quelle des Ethischen ausserhalb des Bewusstseins sucht; wenn man die Sittlichkeit als eine Art göttlicher Offenbarung des Sollens ansieht, dann ist zu begreifen, dass man jede bewusste Abweichung vom fixierten Pflichtgesetz als Pflichtverletzung verurteilt. Aber wenn man das menschliche Bewusstsein als zuverlässigen Gesetzgeber in der Moral betrachtet, dann wird ja dadurch gar nichts genommen, wenn man einen besondern Geschmack ausser dem ästhetischen annimmt. Die Einheit des Bewusstseins kann doch nicht durchbrochen werden und alle Funktionen desselben werden doch schliesslich dasselbe Gepräge tragen.

Kuno Fischer meint: „Die Heiligkeit der Ethik wird abgeschwächt, wenn man sie mit der Aesthetik auf eine Linie stellt“ [1]). Als ob die Kunst nicht heilig genug wäre, als ob nicht hier wie dort der Mensch sich zu einer Höhe erhöbe, wo jeder Egoismus und jedes Selbstinteresse verschwindet, wo der Mensch alle seine Zwecke und Ziele bei Seite schiebt, um bloss Zuschauer zu werden, ein Zuschauer „ohne Rücksicht auf Genuss, in voller Freiheit und Unabhängigkeit von dem, was ihm die Natur auch leidend verschaffen könnte, der seiner Person einen absoluten Wert gibt“ [2]). Freilich vermag Kant nicht das Gute von einem gewissen Interesse zu trennen, da etwas wollen mit Interessenehmen identisch ist [3]). Aber auch beim Wohlgefallen am Schönen kann man ebenso von Interessenehmen sprechen; an einer Sache Interesse nehmen und Interesse haben sind keineswegs identische Begriffe. Wenn ich an einer Sache, sie mag gut oder schön sein, Interesse habe, dann kommt alles in ihr auf mich an, auf mein relatives Interesse und meine Absicht, wobei freilich weder von absolut gut noch von absolut schön die Rede sein kann. Wenn ich mich aber nur interessiere, wenn

[1]) Jahrbuch für deutsche Theologie. X. 801.
[2]) Kritik der Urteilskraft. 50.
[3]) A. a. O.

die Sache mich anzieht, dann beuge ich mein Selbst unter ihre Gewalt, dann ist mein Urteil frei und interesselos, d. h. selbstlos. So sagt Kant: „Interesse wird das Wohlgefallen genannt, was wir mit der Vorstellung der Existenz eines Gegenstandes verbinden. Ein solches hat daher immer Verbindung, zugleich Beziehung auf das Begehrungsvermögen, entweder als Bestimmungsgrund desselben oder doch als mit dem Bestimmungsgrunde desselben notwendig zusammenhängend. Nun will man aber, wenn die Frage ist, ob etwas schön sei, nicht wissen, ob uns oder irgend jemand an der Existenz der Sache irgend etwas gelegen sei, oder auch nur gelegen sein könne, sondern wie nur wir sie in blosser Betrachtung (Anschauung oder Reflexion) beurteilen [1])."

Dieses alles möge auch auf das Gute angewendet werden; „Wenn mich jemand fragt," sagt Kant, „ob ich den Palast, den ich vor mir sehe, schön finde, so mag ich zwar sagen: Ich liebe dergleichen Dinge nicht, ich kann noch überdem auf die Eitelkeit der Grossen auf gut rousseauisch schmähen — nur davon ist jetzt nicht die Rede. Man will nur wissen, ob die blosse Vorstellung des Gegenstandes in mir mit Wohlgefallen begleitet sei, so gleichgültig ich mir immer in Anschauung der Existenz des Gegenstandes dieser Vorstellungen sein mag [2]). Wir fragen aber beim Guten auch nicht nach der Existenz der Gegenstände. Die Handlung nach ihren Folgen kommt weniger in Betracht als die ihr zu Grunde liegende Gesinnung und ihre Grösse. Ja die Grösse der Gesinnung übt auf uns ihre Macht, wenn sie auch unseren eigenen Gesinnungen zuwiderläuft. Wir verehren unsere tapferen Feinde, verehren einen Cäsar oder Napoleon, wenn wir auch republikanisch gesinnt sind. Mögen wir die Handlungen eines Cromwell, Friedrichs des Grossen, Peters des Grossen nicht billigen: Unsere Verehrung für sie bleibt doch gross. Mögen wir von Hannibals Aeusserung beim Anblick eines mit Menschenblut gefüllten Grabes: „Ach wie schön!" [Seneca] peinlich berührt werden; unsere Sympathie schlägt doch für ihn. Mögen wir den Frieden vergöttern und jede Friedensstörung geradezu verabscheuen; wenn aber die Donnerworte Jesu erschallen: „Glaubt nicht, dass ich gekommen sei, Frieden zu

[1]) A. a. O. 44.
[2]) A. a. O. 45.

senden auf Erden. Ich bin nicht gekommen, Frieden zu senden, sondern das Schwert . . .“ dann ergreift uns eine wilde Begeisterung und wir verlieren unsere ganze Friedensstimmung. „Wir lieben den Frieden und finden, dass der Krieg etwas Erhabenes an sich hat“ [Kant]. Man predigt Demut und bewundert den Stolz; man heisst gut die Versöhnung und hat Respekt vor der Rache. Und gerade wo die Rache mit ihrer ganzen dämonischen Gewalt in der Geschichte auftritt, z. B. bei Eroberung des heiligen Landes durch Israel u. drgl., dann unterlassen wir, über die Gerechtigkeit nachzudenken.

Es ist kein Wunder, dass Hegel Napoleon die „Weltseele“ nannte, da wir auch am Verbrechen, am grossen Verbrechen ästhetisch Gefallen finden. Bewundern wir denn nicht einen Cäsare Borgia[1]), einen Mirabeau, Raskolnikow oder sein Ebenbild Robert Greslen oder sogar die Grausamkeit eines Shylock?[2]) Bewundern wir denn nicht das „kühne und feurige Gemüt“[3]) des Othello oder den gigantischen Karl Moor, einen Geist, den das äusserste Laster reizt um der Grösse willen, die ihm anhängt“? [Schiller]. „Klopstocks Adramelech weckt in uns eine Empfindung, worin Bewunderung in Abscheu schmilzt, Miltons Satan folgen wir mit schauderndem Erstaunen durch das unwegsame Chaos. Die Medea der alten Dramatiker bleibt bei all ihren Gräueln noch ein grosses, Staunen erregendes Weib, und Shakespeare's Richard hat so gewiss im Leser einen Bewunderer als er ihn auch hassen würde[4]). Wir schenken ihnen Bewunderung, weil sie eben einer solchen Geisteskraft bedürfen wie die erhabenen Tugendhelden [Schiller]. „Man nehme“, sagt Schiller[5]), „die Selbstverbrennung des Peregrinus Proteus zu Olympia: Moralisch beurteilt, kann ich dieser Handlung nicht Beifall geben, ästhetisch beurteilt, gefällt sie mir.“ Aber in dem Moment, in dem sie mir gefällt, kann ich sie nicht mehr moralisch verurteilen. Wir halten die Selbsterhaltung für die höchste Pflicht und vergöttern den Märtyrer, wir schätzen das Leben hoch und können die Grossartigkeit des Entsagens nicht ver-

---

1) „Schön wie ein Unwetter, wie ein Abgrund“ [Renan].
2) R. Ihering: D. Kampf ums Recht.
3) Siehe Macauley: Milton.
4) Schiller. Vorrede z. d. Räuber.
5) Aesthetische Schr. 171.

kennen[1]). Und wer bringt es über sich, den grossen Willen zu verfolgen, der eben so gewaltig ist wie die grosse Natur, und eben dadurch, dass es durch seine thätige Kraft keinen Widerstand leidet, erhaben ist. Das Böse hört überall auf, komisch zu sein, wo es Ernst mit ihm wird[2]); es wird interessant, wo ein Aufwand an Intelligenz und Willen erforderlich ist[3]). Solche Verbrechen grossartig, dämonisch, konsequent, wie Hagen, der da sagt „ich thät's nochmal[4])". Es ist das Phänomen des Gewitters in der moralischen Welt, erhaben, majestätisch in seinen Formen, durch die Plötzlichkeit, Unmittelbarkeit, Helligkeit seines Ausbruchs, das orkanartige, alles Verschlingende, und dieses heroische Verschlingen gefällt, ergreift durch das Pathos, berührt eine Saite, welche in jedes Menschen Brust wiederklingt. Und eine jede Grösse und jeder Heldenmut wird von dem grössten Teile der Menschen bewundert. Durch solche Bewunderung wird das Urteil erzeugt und das ist das wahre Urteil, d. h. es entspricht vollständig der Wirkung der Dinge auf uns, ohne nach ihrer Tauglichkeit zu fragen, ohne Rücksicht auf unser Selbstinteresse. Freilich ist man gewöhnt, sich das Urteil als etwas Ursprüngliches, Unmittelbares vorzustellen, man verlangt, dass es rein objektiv sei ohne jede subjektive Färbung, man vergisst aber, dass wir vom Objekt nur eben so viel wissen, als wir subjektiv davon berührt sind, und je stärker die Berührung ist, um so wahrer fühlen wir.

„Schon bei dem ästhetischen Ethusiasmus — klagt Eduard von Hartmann — fällt das Urteil vollständig unter den Stuhl, und der Mensch mit allen seinen Geisteskräften schwimmt begrifflos auf dem hinreissenden Meere der überflutenden Begeisterung; erst hinterdrein, wenn der gefühlte Hochgenuss vorüber ist, setzt sich das ästhetische Urteil an die abgeräumte Tafel." Und doch ist das der Zweck alles künstlerischen Schaffens, ja sogar alles Naturgenusses, Augenblicke zu erleben, wo man im gefühlten Genuss ganz aufgeht und uns jedes kritische Werturteil abhanden kommt. Steht es schon so in der Aesthetik in engerem

---

[1]) Siehe Hartmann: Phänomenologie d. sittlichen Bewusstseins. B. 1879. S. 38.

[2]) Kirchmann in Hartmanns G. d. d. Aesthetik. 430.

[3]) Rosenkranz: Aesthetik d. Häßlichen. 326.

[4]) F. Dahn: D. Vernunft im Recht. 214.

Sinne mit dem Urteil, so wird man sich nicht wundern dürfen, auf dem ethischen Gebiete ähnliche Erfahrungen zu machen, z. B. wo ein unerhörter Grossmut ein überschwängliches Opfer, eine glorreiche Heldenthat in unmittelbarer sinnlicher Anschaulichkeit sich vergegenwärtigt. Auch da wird ein süss erhabenes Gefühl die Brust erfüllen, das erst Zeit zum Abfliessen haben muss, ehe die Gedanken sich soweit sammeln, um über den sittlichen Wert des Erlebten ein Urteil zu präzisieren [1]). Angenommen, dass die Gedanken erst nach dem Abfluss der Gefühle sich sammeln müssen, glaube ich doch, dass das sittliche Urteil nach dem Grade der Gefühle gestaltet wird. Gibt doch Hartmann selbst zu, dass es kein isoliertes sittliches Gefühl gibt, welches sich als spezifische moralische Funktion von allen andern Gefühlen unterscheiden würde, sondern jedes Gefühl seiner Tendenz nach mehr oder minder sittlichen Angaben entspricht [2]). Ebenso ergibt nach ihm der Prozess der Empfindungsreaktion auf die bereits fertige Anschauung äusserer Objekte und Vorgänge als Resultat ein wertbestimmendes Urteil, wobei dieser Prozess dem der Produktion eines ästhetischen Urteils kongruent ist [3]). Was ihn aber beim vollständigen Aufgehen der Ethik in der Aesthetik zum Schwanken bringt ist folgende Erwägung: Das Objekt der ästhetischen Betrachtung ist der ästhetische *Schein,* der nur Schein sein und als solcher ergötzen will, also der unmittelbaren Wirksamkeit, der begrifflichen Wahrheit und dem falschen Schein, dem sich als Wahrheit ausgebenden Irrtum gleich fern steht; das Objekt der ethischen Betrachtung aber ist die Wirklichkeit als solche, wie sie sich in den Willenskonflikten wirklicher lebender Personen mit unerbittlicher Realität aufdrängt.

Selbst da, wo der ästhetisch Betrachtende an die Wirklichkeit anknüpft, abstrahiert er doch von der unmittelbaren Wirklichkeit und lässt das Wirkliche nur als ästhetischen Schein auf sich wirken. Wo hingegen die ethische Betrachtung selbst an rein hypothetisch erdachte Willensverhältnisse herantritt, muss sie doch unbedingt dieselben wenigstens fingierter Weise als

---

[1]) Phän. d. sittlich. Bewusstseins. S. 160.
[2]) A. a. O. 170.
[3]) Vgl. Philos. d. Unbewussten. I. 235—237.

wirkliche voraussetzen[1]); deshalb meint er, dass es geradezu falsch sei; mit Herbart zu behaupten, dass das ethische Urteil nicht den wirklichen Willen, sondern nur seine Bilder betrifft, dass es sich nur auf den wirklichen Willen selbst beziehen kann[2]). Also der wirkliche Wille. Aber wodurch unterscheidet sich der wirkliche Wille von seiner Form? „Das Wollen", sagt er selbst, „unterscheidet sich der Form nach durch nichts als durch die Intensität; alle übrigen Unterschiede fallen in seinen Inhalt, welcher das Objekt oder das Ziel des Wollens in sich schliesst. Die Form des Wollens lässt nur quantitative Unterschiede zu, alle qualitativen Differenzen des Wollens liegen in dem Inhalte desselben, der selbst gar nicht mehr Willen, sondern Vorstellung ist". Allein thatsächlich können wir uns den Willen nicht ohne jede Vorstellung denken, d. h. wir denken das Wollen nie anders als innerhalb des Rahmens einer Vorstellung. Auch die Quantität, die Intensität ist etwas Formales, Messbares; den matten Willensäusserungen, die mich kalt lassen, schenke ich meine Aufmerksamkeit erst dann, wenn sie energischer werden und sich zu starken Gemütsbewegungen steigern. Freilich kommt es dann beim ästhetischen Geschmack nicht auf den Inhalt, sondern auf das Aeussere, auf den Schein an. Aber schliesslich kommt es beim sittlichen Urteil auch nur auf die Dimensionen an. Das Stehlen einer Krone interessiert uns mehr als das eines Löffels [Rosenkranz], der Mord mehr als der Diebstahl, nur weil er mehr Kraftaufwand braucht [Schiller], und eine grosse Eroberung mehr als ein einziger unbedeutender Ueberfall.

Die Betonung des Wirklichen, im Gegensatz zum Schein, scheint mir auch nicht sehr richtig, da doch alle Erscheinung ein Geschehen und jedes Geschehen ein Wirkliches ist. Alle Erscheinungen, die auf uns wirken, sind für uns ebenso wirklich, wie die Handlungen, und die Kunst beschäftigt sich mit beiden gleichmässig. Was Lotze als das Charakteristische für den ästhetischen Sinn der Orientalen bezeichnet hat[3]), ist eigentlich für alle Völker und alle Zeiten gültig. Ueberall wirkt das Grosse und Gewaltige. Kein Ding kann der Energie widerstehen, wobei

[1]) Phil. d. Unb. 112—113.
[2]) A. a. O.
[3]) Mikrokosmos.

der Unterschied zwischen wirklicher Energie und nur scheinbarer durchaus irrelevant ist, da doch „so viel Schein, so viel Hindeutung auf das Sein“ [Herbart]. Die Schönheit der Natur sowohl als die der Sittlichkeit wird eigentlich mehr gefühlt als wahrgenommen [1]), denn es ist schliesslich nur die im Gefühl sich kund gebende Abschätzung der Werte, der sie in verschiedenen natürlichen Richtungen des Handelns folgen müssen. Hier ist der Punkt, wo Ethik und Aesthetik sich berühren [2]). Die menschliche Kraft ist nicht die Kraft eines Syllogismus [3]), die Regeln der Sittlichkeit können unmöglich Schlüsse unserer Vernunft sein [4]), da wir sie nicht schliessen, nur empfinden, empfinden durch die Macht der Schönheit und der Kraft. Das Schöne erweckt die mannigfachsten Formen ethischer Affekte, auf deren Spannung und Lösung alle höheren Formen ästhetischer Wirkung beruhen [5]), und auch umgekehrt. Die enge Verbindung zwischen dem Guten und Schönen ist immer so sehr empfunden worden, dass die Griechen beide mit demselben Wort bezeichnet haben (kalokagathia). Wir fühlen, dass es verschiedene sittliche Formen gibt, die ihrem Namen nach mit den verschiedenen ästhetischen Eigenschaften übereinstimmen. Wir fühlen, wir haben eine klare, unmittelbare, intuitive Vorstellung, dass manche Gegenstände wie etwa der Himmel über uns, schön sind, dass diese Vorstellung des Schönen eine eigentümliche ist, und unmöglich von der Vernunft als ihrer Quelle abgeleitet werden kann, auch dass die Empfindung des Schönen eine schlagende Aehnlichkeit hat mit der plötzlichen, unmittelbaren Bewunderung, welche durch eine edle oder heldenmütige Handlung in uns erregt wird. Wir gewahren auch, wenn wir sorgfältig die Thätigkeiten unseres eigenen Geistes prüfen, dass ein ästhetisches Urteil eine intuitive Vorstellung in sich schliesst, die denen sehr ähnlich ist, welche ein sittliches Urteil bilden [6]).

Kurz, die beiden Urteilsweisen sind einander ähnlich, weil der Mensch sich in beiden gleich verhält, weil er zu beiden

---

[1]) Hume: Untersuchungen üb. d. m. Verstand d. 1793. S. 380.
[2]) Sigwart: Logik. II. 589.
[3]) Hume: Ueb. d. m. Natur.
[4]) Renan: Phil. Fragm. 221.
[5]) Wundt: Ethik. 6.
[6]) Lecky: Sittengesch. Eur. I. 70.

gegen sein Interesse Stellung nimmt. In der ästhetischen und ethischen Welt hebt sich der Wunsch auf — er wird überpersönlich. Und gerade da, wo seine Person mit ihrem Wohl und Wehe aufhört, fängt der wahre Mensch erst an. Wir können auf diesen Prozess die Schopenhaurische Schilderung des künstlerischen Schauens, des Zustandes reiner Kontemplation anwenden: Der Sturm der Leidenschaften, der Drang des Wunsches und der Furcht und alle Qual des Wollens sind dann auf eine wundervolle Art beschwichtigt. Denn in dem Augenblick, wo wir, vom Wollen losgerissen, uns dem reinen willenlosen Erkennen hingegeben haben, sind wir gleichsam in eine andere Welt getreten, wo alles, was unsern Willen bewegt, nicht mehr ist. Jenes Freiwerden der Erkenntnis hebt uns aus dem allem eben so sehr und ganz heraus, wie der Schlaf und der Traum, Glück und Unglück sind verschwunden, wir sind nicht mehr das Individuum, es ist vergessen, wir sind nur noch da als das eine Weltauge."

Aehnlich schildert Schiller diesen merkwürdigen Seelenzustand. Er sagt: „So lange der Mensch in seinem ersten psychischen Zustande die Sinnenwelt bloss leidend in sich aufnimmt, so lange er bloss empfindet, ist er auch noch völlig eins mit derselben, und eben weil er selbst bloss Welt ist, so ist für ihn noch keine Welt. Erst wenn er in seinem ästhetischen Zustande sie ausser sich stellt oder betrachtet, sondert sich seine Persönlichkeit von ihm ab, und es erscheint ihm eine Welt, weil er aufgehört hat, mit derselben eins auszumachen [1]). Der Mensch in seinem physischen Zustande erleidet bloss die Macht der Natur, er erledigt sich dieser Macht in dem ästhetischen Zustand [2]). Alles das lässt sich mit vollem Rechte auf das ethische Leben anwenden. Freilich kann man nicht den Willen eliminieren. Im Grunde genommen vernichtet ein völliges Loslösen vom Willen den ganzen Menschen, und ohne Willen gibt es doch keine Empfindung [3]). Zum künstlerischen Schauen ist das Vorhandensein des Willens ebenso eine psychologische Grundbedingung wie zum ethischen Urteilen. Je stärker der Wille desto intensiver und durchdringender das Beobachten, sowohl im

[1]) A. a. O. 364.
[2]) A. a. O. 358.
[3]) Hartmann. A. a. O. 108.

Schauen des Schönen als im Beurteilen des Guten. Und doch muss bei diesem seelischen Prozesse der Wille unterdrückt werden. Aber nur der Wille, der sich als Selbsterhaltungstrieb durchzusetzen sucht, der alle Erscheinungen nur auf ihre Nützlichkeit prüft, um sie abzulehnen oder anzunehmen. Dieser Wille ist störend, in der Kunst ebenso sehr, wie in der Sittlichkeit.

Das ästhetische und ethische *Schauen* ist etwas *Ueberpersönliches,* Uebermenschliches. Auf dieser Höhe erkennt sich der Mensch selber, er vergisst sein Wohl und Wehe, sein Streben und sein Ziel. Hier ist er nicht mehr, was er *ist*, sondern was er *mag*. Hier fragt er nicht mehr nach dem Wozu und Wofür, er lässt das Mass des Wohls bei Seite, ja sogar des Rechts, er prüft überhaupt nicht, er ist grösser als sein Urteil, grösser als sein Mass. Kurz, das Erhabene in der Welt, in der Geschichte, im Menschen erhebt ihn über sich selbst, alles *Grosse* macht ihn grösser als er ist. —

IV. Vom ethischen und ästhetischen Schaffen.

Hier fragt es sich: Da es doch beim Ethischen vor allem auf das Selbsthandeln ankommt, kann das Handeln von denselben Prinzipien des Schauens abgeleitet werden? Und wenn auch das ethische Schauen und Beurteilen fremder Handlungen von ästhetischen Motiven bestimmt wird, ist das auch beim eigenen Handeln der Fall? Ich glaube, diese Frage bejahen zu können. Unser ästhetischer Geschmack verhält sich zu unseren eigenen Handlungen in derselben Weise, wie er sich zu fremden Handlungen verhält, wie Plotin bereits ausgesprochen hatte: Der *Zweck* des Handelns *liegt* im *Schauen*. Gelingt es der Seele, die Handlung zu vollziehen, so will sie sowohl selbst die Handlung sehen, wie auch andere sie sehen lassen. Die Handlung also *schlägt* wieder in Schauen um [1]). Dazu kommt noch, dass die Kunst selbst nicht bloss in Beschaulichkeit aufgeht, und, dass das ethische Handeln ein Teil des künstlerischen Schaffens ist. Das künstlerische Schaffen erstreckt sich nicht bloss auf die Natur und den Menschen, sondern auch auf das Leben, auf das eigene Leben, das bestimmt wird durch einen allmächtigen Künstlertrieb, der mehr oder weniger fast bei allen Menschen vorhanden ist, der den Menschen erweitert [Schiller], und alles was der Mensch leistet beeinflusst und bestimmt.

Ich glaube, dass die Moral doch keineswegs sich nur auf das gesellschaftliche Wohl allein, auf das Verhältnis des Einzelnen zur umgebenden Welt erstreckt. Sie ist vielmehr auch der Inbegriff des rein individuellen Lebens in seinen mannigfachen Formen, sie ist der künstlerische Ausdruck der individuellen Veranlagung. Können wir denn nicht in der griechischen Welt von dorischem und jonischem Styl des Lebens sprechen, ebenso wie in ihrer Kunst? Ist nicht der Cynismus, der Stoicismus ein gewisser

[1]) Walter. Gesch. d. Aesthetik. 742.

Styl des Lebens? Und ist nicht auch das christliche Sittlichkeitsideal eine Offenbarung der allerhöchsten Kunst, durch das der Mensch sich von neuem umschaffen will, und seine Werte umwerten?

In den grössten Kulturreligionen der Welt, in der Lehre des Confucius, in dem Buddhismus, dem Christentum und dem Muhammedanismus existiert nur diese Idee einer sittlichen Persönlichkeit, in welcher die Religionsanschauungen ihren eigentlichen Mittelpunkt finden [1]). Es ist dies, wie Jodl sagt, jene ästhetische Auffassung des sittlichen Lebens als eines Kunstwerkes, welche durch die Aufstellung eines Ideals des sittlich vollkommenen Menschen in der Gestalt des Weisen eine bedeutende Rolle in der antiken Ethik spielt [2]). Und diese Idealgestalten, zu denen sich der Mensch emporheben will, sind mehr ästhetischer als ethischer Natur, sie sind die Folgen des inneren Kunsttriebes, der den Menschen durchdringt und durchwebt. Um mit Eduard v. Hartmann zu sprechen [3]): Verdichtet das ästhetische Geschmacksurteil seine ethischen Entscheidungen im voraus, so schafft es sich ein ethisches Ideal. Das Ideal ist eine Hervorbringung der produktiv gestaltenden Phantasie, die umgestaltete Verwirklichung dieses Ideals ist eine reproduktive Thätigkeit oder Nachahmung. Der Prozess der Erzeugung des *Sittlichen* ist mithin auf diesem Standpunkte dem der Erzeugung des *Schönen* durchaus konform: „Zwar, fährt er fort, kann man reale sittliche Vorbilder in der Natur nirgends anders finden als im sittlichen Menschen, diese aber repräsentieren auch gleichzeitig sittliche Kunstwerke, so dass der zwischen Naturnachahmung und Kunstnachahmung bei der Hervorbringung des Schönen zu machende Unterschied für das Gebiet des Sittlichen fortfällt“ [4]). Das Sittliche, meint er, steht, da es selber Thätigkeit ist, den Künsten der Bewegung näher als denen des ruhenden Seins. Die künstlerische Ausgestaltung des Lebens ist der höchste Begriff, zu dem wir auf diesem Wege gelangen können [5]). Es ist in der That ein selbstloses ideales Interesse, welches diesen herrlichen Gedanken erweckt; nicht im *Gegensatz* der Natur,

---

[1]) Wundt's Ethik. 81.
[2]) Gesch. d. Ethik. I. 7.
[3]) Phänom. A. s. B. 138.
[4]) A. a. O. 139.
[5]) A. a. O. 152.

sondern aus der kerngesunden Natur herauswächst, und doch erhebt sie sich über die Natur, indem sie dieselbe ins Ideale verklärt[1]). Das ist eben die Macht der Kunst, des Schaffens, das alles schöpferisch umgestaltet. Freilich muss sich das Schaffen früher offenbaren, ehe wir seine Gesetze und Ziele erkennen. Und so wie die Regeln der Kunst erst von den grossen künstlerischen Schöpfungen abgeleitet werden, so können wir die moralischen Grundgesetze nur den ethischen Genien und epochemachenden Persönlichkeiten entlehnen. Wie Hartmann sagt: „Man kann ebenso gut die Geschichte des Sittlichen und des Bewusstseins vom Sittlichen als eine Geschichte des ethischen Ideals behandeln; wie die Geschichte des künstlerischen Ideals, den innersten Kern der Kunstgeschichte und Aesthetik bildet“ [2]).

Der Mensch ist von Natur ein Mythenbildner, ein Dichter. Wie er die Erscheinungen der Natur poetisiert und ideal gestaltet, so thut er es auch mit den gesellschaftlichen Thatsachen[3]). Unser ganzes Leben, so weit es über das alltägliche hinausgeht, wird von diesen Kunsttrieben erfüllt. Wir sind alle Künstler, die Aesserungen unseres freien Lebens sind unsere Kunstformen, welche unsere Eigentümlichkeit ausdrücken, welche eben die Ideale des Menschen bestimmt[4]). Und hier liegt das Geheimnis, warum die Moral immer die Religion zum Deckmantel hat. Ich meine nicht die positive Religion, sondern das religiöse Empfinden, das göttliche Pathos. Die unwiderstehliche Kraft der Prophetie, der Evangelien, beruht nur auf ihrem religiösen Hintergrund und darum wirken auch besonders ein Marc Aurel, ein Seneca, ein Plotin, weil sie vom *Absoluten* ausgingen. „Und so verhält es sich auch in der That, sagt Schiller[5]): auf den Flügeln der Einbildungskraft verlässt der Mensch die engen Schranken der Gegenwart, um vorwärts nach einer unbeschränkten Zukunft zu streben, aber indem er in seiner schwindelnden Imagination in das Unendliche aufgeht, hat sein Herz noch nicht aufgehört im einzelnen zu leben. Mitten in seiner Tierheit überraschte ihn der *Trieb* zum Absoluten — sein Individuum ins

---

[1]) A. a. O.
[2]) A. a. O. 146.
[3]) Gumplowiez: Gr. d. Soziol. 184.
[4]) Ritter: Encykl. d. philos. Wissenschaft. II. 331.
[5]) Aesthet. Schr. 361.

Endlose auszudehnen. Kurz, das Sichverlaufen in das Absolute ist eine Schuld, der der Mensch alles zu verdanken hat, sein Leben und sein Schaffen, ich meine sein ästhetisches und ethisches Leben, seine Ideale, seine Macht. Jedenfalls kann von dieser Seite nichts gegen das ethische Ideal und sein Schaffen eingewendet werden."

Ich glaube auch, dass es eine Verkennung der Kunst ist, wenn er behauptet, dass der künstlerische und ethische Geschmack nur die Oberfläche streift; worin er allen voraus ist, ist Freiheit, was ihm abgeht, ist Tiefe und Kraft[1]); und deshalb schliesst er, dass das ästhetische Moralprinzip nur als Ornament am Rohbau eines ethischen Systems unentbehrlich ist, aber ohne festen Unterbau schwebt es haltlos in der Luft[2]). Aber aus was soll denn dieser feste Unterbau hervorgehen, wenn nicht aus der Macht der Kunst, *die den ganzen Menschen ergreift!* Gibt es noch mehr einschneidendes im menschlichen Leben als diesen gewaltigen Strom? „Mit einem Worte, sagte Schiller, es gibt keinen andern Weg, den sinnlichen Menschen vernünftig zu machen, als dass man denselben zuvor *ästhetisch macht*[3]). Was ist der Mensch, sagte er anderwärts[4]), ehe ihm die Schönheit, die freie Luft entlockt und die ruhigen Formen des wilden Lebens besänftigen? Ewig einförmig in seinen Zwecken, ewig wechselnd in seinen Urteilen, selbstsüchtig ohne es selbst zu sein, ungebunden ohne frei zu sein. Sklave ohne Regel zu dienen. In dieser Epoche ist ihm die Welt bloss Schicksal, noch nicht Gegenstand, alles hat nur Existenz für ihn insofern es ihm Existenz verschafft, *was ihm weder gibt noch nimmt, ist ihm gar nicht vorhanden.* Umsonst lässt die Natur ihre reiche Mannigfaltigkeit an seinen Sinnen vorübergehen; er sieht in ihrer herrlichen Fülle nichts als seine Beute, in ihrer Macht und Grösse nichts als seinen Feind, oder er stürzt sich auf seine Gegenstände und will sie an sich reissen". Aus dieser Barbarei wird der Mensch durch den Geist der Kunst gehoben und die gewöhnliche Betrachtung der Dinge lässt er fahren, er hört auf, nur ihren Relationen zu einander nachzugehen, also nicht mehr das Wo, das Wann, das

[1]) A. a. O. 158.
[2]) A. a. O.
[3]) A. a. O. 353.
[4]) A. a. O. 358.

Warum und das Wozu an den Dingen zu betrachten, sondern einzig und allein das *Was* [Schopenhauer].

Hartmann nimmt das Schiller'sche Wort buchstäblich: „Der Mensch ist nur da ganz Mensch, wo er spielt", um dem ästhetischen und ethischen Geschmack den Vorwurf zu machen, dass sie es mit dem Leben nicht ernst meinen und alles bei ihnen ein Spiel sei. Er übersah aber, dass Schiller darin das Phänomen zum Uebergang von der Barbarei zur Menschheit finden wollte. Soweit wir auch die Geschichte befragen, es ist dasselbe bei allen Völkerstämme, welche der Sklaverei des tierischen Standes entsprungen sind: Die Freude am Schein, am Spiel[1]). Insofern also das Bedürfnis der Realität und die Anhänglichkeit an das Wirkliche, bloss Folge des Mangels, — meinte er — ist die Gleichgültigkeit gegen Realität und das Interesse am *Schein* eine wahre *Erweiterung* der Menschheit und ein entschiedener Schritt zur Kultur[2]). Der Schein der Dinge ist des Menschen Werk, und ein Gemüt, das sich am Schein weidet, ergötzt sich schon nicht mehr an dem, was es empfängt, sondern an dem, was es thut[3]). Die Schönheit, der Schein ist zwar Form, weil wir sie betrachten, zugleich aber sind sie Leben, weil wir sie fühlen. Mit einem Worte: Sie sind zugleich unser Zustand und unsere That[4]).

Zustand und That sind freilich augenscheinlich von einander getrennt, im Grunde sind sie ein und dasselbe. Und wenn auch Vischer meint an ihrer Trennung festhalten zu müssen, weil im Handeln, in der praktischen Sphäre nämlich, der Endzweck des Geistes überhaupt als ein noch unerreichter vorausgesetzt wird, die des Schönen dagegen über der Kategorie des Sollens steht, als die Vorstellung des verwirklicht angeschauten bleibt[5]); glaube ich doch, dass dieser Unterschied schon deshalb nicht haltbar ist, weil eben so das sittliche Handeln nicht mehr als die Darstellung der als verwirklicht angeschauten Idee ist. „Fasste man — ergänzte sich Vischer — das Wort „darstellen" im weitesten Sinne, so ist allerdings auch das Handeln ein Darstellen; sobald

---

[1]) A. a. O.
[2]) A. a. O. 370.
[3]) A. a. O.
[4]) A. a. O. 367.
[5]) Aesth. I. 7.

man aber die Bezeichnung genauer nimmt, so fallen die Begriffe des Darstellens und des Handelns zwar unter den gemeinsamen Begriff der Thätigkeit, sind aber von einander sehr verschieden. Das Handeln ist eine Thätigkeit, welche von dem Zwiespalte zwischen Subjekt und Objekt ausgeht und mitten im Drange des Zweckes steht, der noch nicht verwirklicht ist, sondern erst verwirklicht werden soll; das Darstellen ist über diesen Zwiespalt hinaus, ein Inneres wird aus freier Notwendigkeit und in allem Flusse zu einem Aeussern“ [1]). Aber ist es nicht mit dem Sittlichen ebenso? Wird dabei nicht das *Innere* in freier Notwendigkeit in vollem Flusse zu einem *Aeussern*? Das wahre Sittliche, der schöpferische Geist, die wirklich sittlich schöne Seele fühlt Freude an ihrem künstlerischen Schaffen wie an ihrer Lebensgestaltung; sie weiss von dem Zwiespalt nichts zu sagen, der freilich in der Ascese, in dem Kampf des Menschen gegen sich selbst vorkommt. Aber auch solcher Zwiespalt kann nicht als Gegensatz dem künstlerischen Schaffen vorgehalten werden, da es hier hiesse, der Schöpfer meisselte an sich selber. Er gibt sich selbst *Inhalt und Form* [2]).

---

[1]) A a. O. 9.

[2]) Ueber d. Einh. vrgl. Rosenkranz: Aesth. d. Hässlichen. 1853. 225. Baumann: Phil. als Orientierung. 485. Lotze: Gesch. d. Aesth. i. D. 50.

V. Die Einheit zwischen Sein und Sollen.

Was der Philosoph des Unbewussten gegen die ästhetische Moral, oder wie er sie nennt, die Geschmacksmoral, besonders einzuwenden hat, ist folgendes: Die Haltlosigkeit der Geschmacksmoral äussert sich in ihrer ausschliesslichen Subjektivität, denn nach welchem Geschmacke soll sich der Mensch richten, wenn nicht nach seinem eigenen? Dass dabei von einer Objektivität gar nicht die Rede sein kann, ist klar[1]). Aber wer sagt uns denn, dass es ein *allgemein* sittliches Prinzip geben müsse? Wo gab es ein *objektives* Sittliches für alle Welt und alle Zeiten[2])? Ist denn die Moral nicht zugleich so mannigfaltig wie die Völker und Zungen? Hängt sie nicht von Zeit und Ort, vom Milieu ab? Standen nicht die Moralprinzipien des Hellenentums und die des Hebräertums als zwei verschiedene, ja feindliche Welten einander gegenüber? Und nun gar erst die des Christentums und die des Römertums! Sollten etwa nicht viel mehr solche Erscheinungen beweisen, dass es sich in der Ethik um einen rein künstlerischen Ausfluss, um einen *Styl des Lebens* handelt? Das Künstlerische — erwidert man — sei etwas, was schon *da* ist, das *Sein*, das Ethische dagegen ist dasjenige, was kommt, das *Sollen*. „Aber wer sagt euch, — fragt richtig Schopenhauer — dass es Gesetze gibt, denen unsere Handlungen sich unterwerfen *sollen*. Wer sagt euch, dass geschehen soll, was nie geschieht“[3])? Im Hinblick auf den Zusammenhang mit dem Grund aller Dinge kann niemals von einem *Sollen*, sondern nur immer von einem *Sein* die Rede sein[4]). „Das was man aber von einem Sollen spricht, ist mehr in *grammatischem* Sinne, *rein formal*, und wie das Prinzip darin rein formal ist, dass es

[1]) Philos. d. Unbew. 159.
[2]) Th. Achelis. Viert. f. wissensch. Philos. VII. 66.
[3]) Gr. d. Moral. B. III. 500.
[4]) Vrgl. Wundt: Ethik. 348.

nicht sagt, was bejaht und verneint werden soll, sondern nur dass, wenn ein Satz bejaht wird, er nicht zugleich verneint werden kann; so lässt sich ein absolutes Prinzip denken, das nicht von sich sagte, was gewollt werden muss, sondern dass, wenn einmal gewollt wird, ein anderes gewollt werden muss, ein drittes nicht gewollt werden kann" [1]).

Wie gesagt: Das Sollen ist nur eine grammatische oder logische Kategorie; das Sollen ist das Sein im Futurum, das vorausgesehene Sein. Aber auch als solches ist es nicht nur der Ethik ausschliesslich eigen, es ist nicht nur das ihr allein zu Grunde liegende Prinzip, da es in diesem Sinne auch bei der Kunst anzutreffen ist. Die Kunst tritt wie die Moral teils aktiv, teils passiv auf.

Man hat sich eben gewöhnt, bei der Ethik an das Handeln zu denken, bei der Aesthetik aber an das blosse Zuschauen, an das passive Affiziertwerden; ebenso wie man gewöhnt ist, die Ethik als etwas Notwendiges, dem menschlichen Leben unter keiner Bedingung Entbehrliches anzusehen; während man von der Kunst die mitunter recht entbehrliche Leistung verlangt, das Leben zu verschönern und dessen Formen zu verfeinern. Deshalb wirkt ein jeder Versuch, sie zu verschmelzen, oder doch wenigstens sie beide auf dieselbe Höhe zu heben, befremdend. Wenn man aber in das Geistesleben des Menschen tiefer eindringt, wird man zur Einsicht gelangen, dass alles zu seiner *Natur* in gleichem Masse gehört, dass alles ihn zu dem gemacht hat, was er ist. Stellt man doch überdies das ästhetische Schaffen gegen das ethische, Wirkung gegen Wirkung, so verschwindet jedes derartige Befremden; dann sieht man ein, dass die beiden aus einer und derselben Quelle fliessen und sich nach den selben, ihnen gemeinsamen Gesetzen vollziehen. Und diese Gesetze sind ein rein *formale-quantitatives* Verhältnis des Menschen zur Welt, des Ich zum Nichtich; von diesem Verhältnisse zweigen sich erst die qualitativen Unterschiede ab. Beide haben es in keinem Punkte mit dem Guten im Sinne des Nützlichen zu thun, da sie erst dort anfangen, wo die gemeine Erhaltung aufhört. Erst wenn der Mensch vom gemeinen Willen zum Leben — im Sinne Schopenhauers — sich loslöst, ist er ethisch und ästhetisch frei,

---

[1]) Sigwart: Logik. II. 586.

und zwar deshalb, weil er nicht der Kausalität seines Selbsterhaltungstriebes unterworfen ist, fesselt seine Neigung, sondern die Erscheinungen als solche, deren Bedeutung und Tragweite nur im Masse ihrer Ausdehnung in dem Formalen, in dem *Räumlichen* liegt. Theodor Lipps sagt in seinem Aufsatze „Aesthetische Faktoren der Raumanschauung“ [1]) in Bezug auf das Formale in der Aesthetik: „Dass keine Gedanken sich mit der Wahrnehmung sichtbarer Formen inniger verbinden können und jedesmal im Akte ihrer Wahrnehmung zwingender und unmittelbarer aufdrängen, als die Gedanken, durch die sichtbare Formen Gegenstände der ästhetischen Betrachtung damit zugleich der ästhetischen Wertschätzung werden. Dass die Gedanken so zwingend und unmittelbar, so ohne alle Reflexion sich aufdrängen, das eben macht sie zum Inhalt der ästhetischen Betrachtung“ [2]). Dieser Satz lässt sich auf jede Wahrnehmung, sei sie im Reiche der Natur oder im Reiche der Handlungen, anwenden. Alles Wahrgenommene, Anschauliche ist räumlich, formal und ein jedes Formale wirkt, da wir keine Linie sehen können, ohne in ihr eine Kraft thätig, eine Bewegung wirksam zu denken, ohne sie als Ausdruck einer Art der Lebendigkeit oder inneren Regsamkeit zu fassen [3]). Diese innere Regsamkeit und Lebendigkeit alles dessen, was wir anschauen, können wir aber nur dann in vollem Masse wahrnehmen, wenn wir sie von ihren Weltbeziehungen lostrennen, und solche Lostrennung kommt eben durch die Allmacht der Erscheinungen zu Stande. Dann erst, wenn durch die Gewalt der Erscheinungen in uns ethisch-ästhetische Funken geschlagen werden, tritt unser kurzsichtige Egoismus zurück. Erst dann sehen wir der Natur sozusagen frei ins Auge, wir schauen, ohne zu fragen nach Ziel und Zweck, nach unserem eigenen Zweck, wir sind uns selbst *entrückt*. Wir sind dann, wenn nicht übermenschlich, so doch *überpersönlich*. Eine solche Stellung nehmen wir sowohl zur toten Natur, als zur lebenden, sowohl zum Drama des Weltgeschehens als auch zum Drama des menschlichen Lebens, ohne jede Berücksichtigung der Frage, ob alles das nach dem Prinzip der Gerechtigkeit sich vollzieht.

---

[1]) In d. Beitr. z. Ps. u. Phys. d. Sinnesorg. Lpz. 1891.
[2]) A. a. O. 222.
[3]) A. a. O.

Wer in die Prozesse der Natur und der Geschichte mit einigermassen unbefangenem Blick hineinschaut, der wird wohl das von der individuellen Selbstsucht eingegebene Vorurteil, dass die Glückseligkeit und das Wohl der Individuen objektive Zwecke seien, aufgeben müssen. Wenn man sieht, wie roh nnd rücksichtslos, wie grausam und unbarmherzig die Natur die Individuen behandelt, wie sie dieselben nur so weit behütet und pflegt, als sie der Erhaltung der Spezies dienen sollen, wie die Spezies selbst im Kampfe ums Dasein nur soweit ihre Existenz durchsetzen als sie einerseits dem Gleichgewichte im Naturhaushalte, andrerseits der höheren Bildung der Organisation zu dienen berufen sind, — wenn man das betrachtet, gewinnt man notwendig den Eindruck, dass die Natur ganz andere Zwecke, als das Wohl der Individuen, verfolgt. Denselben Eindruck erhält man aber auch, wenn man in das Leben der Menschen und Völker blickt[1]). „Die Gerechtigkeit der Weltgeschichte hat es nicht mit Individuen zu thun. Der Zweck ist es nicht, ein jedes Individuum nach Verdienst und Schuld zu behandeln. Unbarmherzig tritt der Genius der Geschichte Tausende von Geschlechtern nieder. Die Geschichte spricht ihre eigene Sprache, deren Grammatik noch nicht gefunden ist“[2]).

Der Mensch, der wie alle andern Geschöpfe Verbrechen atmet, dessen Dasein nur auf Kosten anderer erkämpft, ist sich alles dessen zu sehr bewusst, um mit der Waagschale der Gerechtigkeit ernst zu wägen; „da doch in der menschlichen Gesellschaft wie in der Tiergesellschaft *weder Recht noch Pflicht gleich sein werden* und niemals gleich sein *können*[3]). Instinktmässig lässt er diese Waage fallen, um die Dinge neutral beobachten zu können. Bei dieser Neutralität angelangt, verschwindet aber auch sein gemeines Wollen, seine Rücksicht auf Nutzen und Nützlichkeit. Erst dann, wenn er über diese hinausgeht, bleibt für ihn nur das Medium, das Mass, die Grösse und Macht schlechthin, die sich in Natur und Leben offenbaren, in dem Gegebenen wie in der Kunst. Unser ganzes Verhalten aber zur Welt durch dieses *Medium* ist wieder nur eine Kunst, rein menschlich, schöpferisch. Und wenn wir selbst zu Handlungen

[1]) Hartmann A. a. O. 658–659.
[2]) Kohler: Shakspeare v. d. Forum d. Jurisprudenz. 256.
[3]) Häckel: Freie Wissensch. u. fr. Lehre. Stuttg. 1878.

greifen, ich meine zu solchen, die nicht auf dem alltäglichen Niveau stehen, wenn wir nicht mehr in uns selbst bewegt sind, nur auf den Wogen der eigenen Empfindung fortgeschaukelt werden[1]); ist es eben nur ein künstlerisches Schaffen, welches nur darauf ausgeht, sich zu erweitern, mehr Sein in sich aufzunehmen. Es ist eben jenes künstlerische Schaffen, das nur das Schaffen selbst als sein einziges Recht kennt; jenes Schaffen, das im grossen in jeder Art von Propheten, Gesetzgebern, Reformatoren und Weltverbesserern, im kleinen fast in jedem Menschen auftritt.

Alle grossen Weltreiche, Staats- und Lebensumwälzungen, Religionen und philosophischen Systeme sind reine Kunstwerke[2]). Jede mehr als gewöhnliche Handlung, jedes Ideal, jede höhere Bestrebung ist eben eine künstlerische Offenbarung, ein Stück schöpferischen Lebens. Raphaels Madonna ist eben nicht weniger wirklich und sittlich durchlebt als die wirkliche; die dramatische Jungfrau von Orleans als die der Geschichte. Und diese beiden waren reine Künstlernaturen, ganz von dem Schlage ihrer Meister, die sich in der Kunst zu ewigem Leben erweckten. Ich meine das natürliche ins Leben treten dieser himmlischen Wesen vollzog sich nach denselben Gesetzen der beseelenden Kunst und Dichterkraft, wie das künstlerische durch ihre Meister.

Kunst und Leben sind gar nicht von einander zu trennen, sie haben eine und dieselbe ästhetische Grundlage, das *Formale,* das allüberall, in jeder Kultur- und Lebensperiode, in jedem ästhetischen und ethischen Styl zu treffen ist. Kurz, das künstlerische und ethische Werden oder Sollen sind nicht von einander zu trennen, wie sie überhaupt von der übrigen Natur, von dem Sein, von dem ewigen, unendlichen, sich gleichbleibenden Sein nicht verschieden sind. Freilich lässt sich wenig unterscheiden zwischen einem Seinsollen und Seinwerden[3]), zwischen einer Sache, die ohne unser Hinzuthun geschieht, und einer, die nur durch uns und zwar augenscheinlich zu stande kommt, zwischen einem natürlichen Müssen und einem moralischen Sollen; oder

---

[1]) Vrgl. Monrad: Ueber d. ps. Urspr. d. Poesie u. Kunst im Archiv f. syst. Phil. I. B., III. Heft. 550.

[2]) Vrgl. Schopenh.: Nachlass IV, § 15.

[3]) Vrgl. Natorp: Grundlinien e. Theorie d. Willensbildung im Archiv f. syst. Phil. B. I., H. 1. 63.

sagen wir kurz, zwischen *Natur* und *Pflicht*. Und ist denn die Pflicht nicht ein Stück Natur? Ist die Kraft, die mich treibt, Handlungen zu vollziehen, eine andere als die, die den Baum zwingt seine Blüten zu entfalten? Und wenn wir dort die vollzogene Kraftentfaltung schon von vornherein fühlen, oder zu fühlen vermeinen, so ist doch in der Natur der Sache darum nichts geändert.

Und was ist eben das Empfinden, das sogenannte Bewusstsein? Eine Funktion, die von der dunkeln Ahnung bis zu den allerhöchsten Stufen der Reflexion sich entwickelt, die aber nur ein blosses Geschehen ausmacht, ein Geschehen, das nicht über allem andern steht, nicht als etwas Hinzugekommenes aus einem ganz andern Reiche, sondern als ein Stück Natur in dem Range jeder andern, in einem bestimmten Modus rein körperlichen Natur, wenn man nicht vor diesem stoisch-monistischen Materialismus zurückschreckt[1]). Aber diese klare Thatsache, die richtige Stellung des Bewusstseins dem Unbewussten gegenüber, ist eben am meisten verkannt und nicht genug gekennzeichnet. Ueber alles kann sich der Mensch durch seine Kühnheit erheben, er kann alle seine Vorstellungen und erworbenen Meinungen durchbrechen; nur den letzten Punkt kann er nicht überschreiten, nämlich die Vorstellung von der Tragweite dieser Durchbrechung. Er weiss mit allen seinen Eigenschaften naturwissenschaftlich zu verfahren; alles Psychische vermag er mit leichtem Herzen auf Physisches zurückzuführen, nur nicht sein Bewusstsein in dessen höchster Denkfunktion, die ihm als ein Gegensatz zur Welt, zur Ausdehnung erscheint, und so verstrickt er sich in einen von ihm selbst gesponnenen Dualismus.

Denn wiewohl der Mensch bei der *Verinnerlichung* des Daseins seine Schranken durchbricht, sein eigenes Ich verlässt, um sich in das All zu versenken, in das Absolute und das Unendliche; wie sehr ihn auch das Jenseits seiner Persönlichkeit, die Natur, das Seiende, die ewige Substanz interessieren, sein Sinnen und Trachten seit jeher in Anspruch nimmt, im grossen und ganzen bleibt er doch auf sich selbst angewiesen, auf seine Stellung und Würde, die doch im Grunde jenes alles ausmachen. Bei all seiner Objektivität, bei allem sich Erheben in eine Welt des Absoluten bleibt doch sein Subjekt, sein rein

[1]) Stein: D. Psych. d. Stoa. I. 15—23.

Menschliches im Vordergrunde, denn schliesslich ist er es doch, der sich erhebt, der das alles sieht und wahrnimmt. Und diese Achtung vor sich selbst, dieses Sich-selbst-nicht-vergessen-können, verwischt wieder die wirklichen Grenzen zwischen ihm und der Welt. Entweder er stempelt sich überhaupt zum Ausdruck des Universums, oder macht sich sum Universum selbst, als ob jenseits seiner Person gar nichts mehr existierte (Berkeley); oder er setzt sein Bewusstsein in einen Gegensatz zum Unbewussten [Hegel]; mindestens aber sagt er sich, der Weltlauf würde ohne ihn nicht *fertig* sein [Lotze].

Der Mensch kann sich nicht selbst befreien und wenn er auch die Teleologie aus der Welt der Natur verbannt, findet er sich doch als zweckmässig, als denkendes Wesen im Gegensatz zum nicht denkenden, zur Welt, zum All.

Wohl weiss er sich als endliches, vergängliches, in seinen Dimensionen unbedeutendes Geschöpf, aber geistig fühlt er sich als Krone der Schöpfung, als Beherrscher der Natur, als *Gott* in der Geschichte. Er erkennt sich als den einzigen Zuschauer des ewigen blinden Werdens, das erst in ihm und durch ihn zum Bewusstsein seiner selbst kommt, erst in ihm und durch ihn Leben und Wirklichkeit erlangt. Hier, an diesem Punkte der Selbstbesinnung entsteht die erste Pflicht: die Pflicht zu denken und zu erkennen, die unter verschiedenen Formen wohl in allen Kulturstadien auftritt. Der Mensch ist dann nicht dazu da, um zu sein, sondern um das Sein zu erkennen. Ist aber das Wissen und Erkennen sein ausschliesslicher Lebenszweck, seine einzige Daseinsberechtigung, so muss notwendigerweise alles weggeräumt werden, was die Erreichung dieses Zweckes hemmt, alles, auch sein eigenes Ich, wenn er dieses als Hemmnis empfindet. So erhebt sich der menschliche Geist über sich selbst, wächst gleichsam über sich hinaus. Nicht der ganze Mensch in seinem Thun und Lassen, in der Summe aller seiner Handlungen und Lebensbethätigungen wird ins Auge gefasst, sondern ein Teil von ihm, eine Funktion, und dieser Funktion kommt die Herrschaft zu über alles, was noch übrig bleibt. Es liegt wohl eine gewisse Befriedigung in diesem *Erheben* des einen Teiles über den andern, der Mensch fühlt sich darin als Kämpfer gegen sich selbst, als Selbstbeherrscher. Es gewährt sicherlich der Bestie im Menschen eine gewisse Freude, sich ein-

mal gegen sich selbst wenden zu können, und so entsteht die Askese, die *Tugend*, die von Hause aus doch nur eine Spielart der Askese ist.

Ich spreche nicht von dem sittlich Gerechten, von den sozialen Momenten, durch welche die Verhältnisse der Menschen zu einander geregelt werden, von dem Verzicht auf ein vollständiges Ausleben der eigenen Persönlichkeit um den Preis der Sicherung des Besitzes; ich spreche nur von der Moralität, von der teleologischen Färbung des menschlichen Handelns. Und hier liegt der Kern der Sache: Wäre der Mensch nicht dazu gekommen, durch die Ethik das Rätsel seines Daseins lösen zu wollen, er hätte sich in diese nicht so verrannt, d. h. er wäre niemals dazu gekommen, sich gegen sich selbst zu wenden und dieses Aufgeben seiner selbst als Ziel der Welt zu betrachten. Freilich müssen wir damit als mit einer Thatsache rechnen, als stabiler Erscheinung in der Geschichte des menschlichen Geisteslebens, dass er immer ein Ziel sich sucht und setzt. Aber dieses Suchen gehört zur menschlichen Natur, wie Religion, Kunst und Schaffen, die der Mensch mit derselben Intensität und mit psychologischer Notwendigkeit zur Erweiterung seiner Persönlichkeit betreibt.

Es ist dem Menschen eigen, als Individuum sein Hinausragen über die Natur als Triumph zu feiern. Von diesem Punkte ausserhalb der Natur aus sehnt er sich wieder nach der Welt, um sich mit ihr zu vereinigen und sich in sie zu versenken. So wandelt er vom Sein zum Sollen und vom Sollen wieder zum Sein, da ja die Trennung beider doch nur eine *Einbildung* seines Geistes ist. Ob diese Wiedervereinigung in einen ethischen oder metaphysischen Pantheismus umschlägt, das ist im Wesentlichen irrelevant. Thatsache ist, dass der menschliche Geist lange auf dem vom Sein lossgelösten Standpunkte des Sollens nicht beharren kann.

Thesis-Antithesis, das sind die zwei Pole seiner Entwicklung; eine Synthese an sich giebt es dort nicht. Diese bildet nur den Uebergang von einem zum andern. Der Uebergang aber geschieht nicht nach dem Prinzip des kleinsten Kraftaufwandes [1]).

[1]) Siehe Stein: Das Prinzip d. Entwicklung in d. Geistesgeschichte in d. Deutsch. Rundschau. 1894/95. H. 17.

Worauf es hier ankommt, ist die Thatsache zu konstatieren, die sich in dem ganzen Geistesleben des Menschen, in der Religion, Moral und Kunst in derselben Weise wiederholt: Die Erscheinung des Ueberpersönlichen, das *Transcendentale im Menschen.* Als „transcendental" bezeichne ich nicht das Uebersinnliche, das aus einer intelligiblen Welt Stammende, sondern die *Uebermacht* der Kraft über die Materie, die Explosion einer angesammelten Energie in einem verhältnismässig kleinen Raume. Es liegt etwas Symbolisches in der Verirrung, dass der Mensch sich zuweilen seines Fleisches schämt (Plotin) und aus ihm hinaus will. Er fühlt sich wirklich zuweilen *eng,* eingeklemmt. Er hat das Bedürfnis sich zu *erweitern,* mehr zu sein als er ist und sein kann. Hier gilt die Frage: Warum soll ich? Es ist eben eine psychische Erscheinung, die sich auf keine logischen Argumentation stützt, eine Erscheinung, deren Begründung in ihr selbst liegt. Psychologisch lässt sich diese Erscheinung doch noch ableiten. Man kann sagen: Hätte der Mensch sich nicht als Träger des Bewusstseins innerhalb des Unbewussten gefühlt, er wäre nie zu einem solchen intensiven ethisch-ästhetischen Sollen gekommen; er hätte niemals die *ethische Seite* des Lebens gewaltsam aus dem Zusammenhang mit dem Ganzen gehoben, trotzdem sie von dem Uebrigen sich gar nicht loszutrennen vermag. Die Wiedervereinigung gewinnt der Mensch nur durch die klare Erkenntnis der Relativität seines Denkens; durch die Erkenntnis, dass er das Mass aller Dinge ist, und zwar der Mensch als Individum, nicht als animus socialis. Das Individuum sieht sich einer Welt gegenübergestellt, einer Welt, zu der er sich verhalten muss und soll, und dieses Verhalten ist ein rein formales, ein Mass. *Das Mass ist ein Mass aller Dinge,* inwiefern sich der Mensch zur Welt verhält, was sie ihm ist und was er ihr ist, d. h. in beiden Stellungen, die der Mensch zur Welt nimmt, als Empfänger, als reiner Zuschauer aller ihrer Erscheinungen und als Geber, als moralisches und künstlerisches Wesen, der die Welt zu bereichern meint und vermag; bei beiden ist das Mass das Ausschlaggebende, bei allem kommt es auf die Grösse an, auf die Summe, auf die Summe der Erscheinung wie die des Schaffens, im Sein und noch mehr im Sollen. Der Mensch fühlt nun, dass er seine Stellung, d. h. alles, was er geworden ist, nicht seinem Sein, sondern zunächst

seinem Thun zu verdanken hat. Deshalb ist sein Interesse für alles Thun und Geschehen so gross. Wohl steht er zuweilen seinen eigenen Handlungen gegenüber als Prüfer und Richter, indem er sie nach Vorteil und Nachteil abwägt und beurteilt. Aber kaum sind sie geleistet, so fängt er an, sie als objektive Erscheinungen zu betrachten und sogar wegen ihrer Wirkungen zu bewundern. Daher erklärt sich auch die ungeheure Anziehungskraft, die in allen Kulturstadien Geschichten und Märchen, das Epos, das Drama und der Roman auf die Menschen üben, und zwar als reine Schauspiele, als Schauspiele der menschlichen Leidenschaften und Kräfte, als die Macht des Lebens. Wie die Menschen auch über Ziel und Wert des Lebens denken mögen, moralisch, religiös, teleologisch: aus dem Standpunkt des Zuschauers fassen sie alles als ein grosses Drama auf, und je grösser die Energie und die Macht ist, die sich in diesem Drama offenbaren, um so mächtiger ist der Eindruck, der ethisches und ästhetisches Behagen auslöst.

VI. Schlussbetrachtung.

Es gibt wohl Höhen der Seele, von wo aus gesehen selbst die Tragödie aufhört tragisch zu wirken [Nietzsche]. Allein, wenn der Mensch diese Höhe erklommen hat, erfasst ihn noch immer eine gewisse Beklemmung, eine Unruhe, die gerade in dem *Hinausgehen* über sich selbst wurzelt. Auf dieser schwindelnden Höhe ergreift den Menschen noch stärker die bange Furcht vor dem Unbestimmten. Es macht ihn unglücklich das Nichtwissenkönnen dessen, was er wissen soll, zu erkennen wünscht. Und auf dieser Höhe sucht er erst nach einem reichen *Lebensinhalt,* forscht er umso intensiver nach einem Ziele des Daseins. Dieses Ziel soll ein ewigliches, allgemeines sein, es soll den ganzen Zusammenhang des Alls zum Ausdrucke bringen. Und das will er in sich selbst finden.

Was Schopenhauer vom menschlichen Leben sagt: „Dass die Form der Erscheinung des Willens, also die Form des Lebens oder die Realität eigentlich nur die Gegenwart ist, nicht Zukunft noch Vergangenheit“ [1]), ist, um ihn nicht der Kurzsichtigkeit zu zeihen, doch sicherlich nur durch einen Querschnitt des Lebens gesehen, nicht aber ein Ueberblick über das Leben in seiner Fülle. Der Mensch lebt thatsächlich in der Zukunft wie in der Vergangenheit und umfasst die ganze Welt als etwas, was ihm persönlich sehr nahe steht.

Ich kann auch Volkelt nicht zustimmen, wenn er sagt, dass „unter dem Sinne des Lebens nicht nur das letzte Ideal alles Menschlichen, sondern vorwiegend der Inbegriff alles dessen zu verstehen, was für den Wert des menschlichen Lebens, wie es thatsächlich verläuft, charakteristisch ist“ [2]). Denn das menschliche Leben als solches geht wirklich weit über seine Thatsächlichkeit hinaus, und seine ganze Tragweite drückt sich

[1]) D. W. als W. u. V. I. 636.
[2]) Aesthetische Zeitfragen. 18.

eben nur in dem letzten Ideal alles Menschlichen, alles Weltlichen aus. Der Mensch strebt in jeder Form dorthin, wo er sich zu einem Gipfel des *Alls* emporschwingt, wo er als der Auserwählte, das Absolute, das Bewusstsein, das Göttliche im vollen Masse repräsentieren kann. Er sieht in sich die Totalität alles dessen, was in ihm und ausser ihm ist, den Inbegriff alles Daseins findet er in seiner Spontaneität. Was Wunder nun, dass ihm das Suchen nach einem ewigen Lebenszweck zu einem psychischen Bedürfnis geworden ist, dass er haltlos und leer sich fühlt, wofern er diesen Lebenszweck nicht findet! Und dieses Höhere findet er in *sich,* in seinem Sein oder *Thun* und *Lassen.* Das *Sekundäre* wird ihm zum *Primären,* das Endliche zum Unendlichen, die momentane Sittlichkeit zu einem höchsten und letzten Zwecke alles dessen, was ist und wird.

Er beginnt es durch seine Gewöhnung, sich selbst zum Höchsten aufzugipfeln, so weit, dass ihm „ohne die Idee eines letzten und höchsten Zweckes der Begriff der Sittlichkeit undenkbar“ [1]) erscheint. Er muss ein höchstes Ziel haben, und so vollzieht sich in der Ethik eine durchgreifende Wandlung der geistigen Existenz, eine neue Welt kommt an den Menschen und sucht alle Gebiete an sich zu ziehen [2]). Er legt sich selbst eine Welt zurecht, in die er sich bei allen Schwankungen retten kann [3]); und dieses Sichzurechtlegen wird ihm zum *Gesetz,* zu einem ewigen und überweltlichen Gesetz, dem er gehorchen muss, und wohl immer und ewig. „Eine jede Person stellt jederzeit das Sittengesetz dar. Jedes Individuum ist als moralische Person Endzweck aller Dinge, und jede Zeit ist ein Moment der Ewigkeit“ [4]).

Mag der Mensch die höchste Stufe des Denkens erreicht haben, mag er das Denken selbst in die Welt der Erscheinungen auflösen, die von Ding an sich nicht weiss, nicht wissen kann, immer lässt er sich einen festen Punkt zurück, die Moral, das Sittliche, Intelligible. Das ist in der That höchst charakteristisch, besonders für den modernen Kriticismus. Ein Neu-Kantianer

---

[1]) Fichtes Zeitschr. f. Phil. B. 17. H. Bender: N. d. W. 1. S. 71.
[2]) R. Eucken: Die Einheit d. Geisteslebens. 384.
[3]) Derselbe: D. Kampf n. e. geistig. Lebensinhalt. 221.
[4]) Herm. Cohen: Kants Begr. d. Aesthetik. 140.

sagte ganz offen: „Gerade gegenüber der unaufhaltsamen Ausdehnung der naturwissenschaftlichen Empirie, die mehr und mehr das ganze Dasein der menschlichen Gemeinschaftsbeziehungen in ihre Kreise zieht, ist es desto notwendiger, das Ziel des Sittlichen in die unangreifbare Höhe zu erheben“ [1]). Oder wie es ein moderner Psychologe ausdrückt: „Wenn die Sittlichkeit lediglich eine auf bestimmter Entwicklungsstufe sich herausgebildete Form des sozialen Handelns wäre, wenn ihr Ursprung aus biologisch psychologischen Gründen im einzelnen verfolgbar wäre, wenn der Sittlichkeit ein sittlichkeitsloser Zustand vorausgegangen wäre, und wenn alle Faktoren, welche die Entstehung und Entwicklung der Sittlichkeit beeinflussen, *natürlichem* Verständnis zugänglich würden, dann bliebe von der Berechtigung ihres philosophischen *Ehrenplatzes* nichts übrig, dann müsste sich die Ethik in Reihe und Glied mit ganz *profanen* Wissenschaften stellen [2]); eine Konsequenz, vor der man ja eigentlich gar nicht zurückzuschrecken braucht. „Und dennoch ist, wie aufgeklärt man sich dagegen sträuben mag, dies die Frage der Ethik, die Möglichkeit einer andern Art von Realität, die Art der Gültigkeit eines Uebersinnlichen.“ Soweit geht auch Hermann Cohen in seiner: Kants Begründung der Ethik.

Dieses Phänomen, dieses ewige Sichanklammern an ein Ding an sich, dieses Suchen nach einer Höhe, die unangreifbar ist, von welcher man sich über alles Profane erhaben fühlt, verrät am beredtesten die thatsächliche Abhängigkeit des Menschen vom All. Bei all seiner Differenzierung und Loslösung von der Welt als etwas für sich Seiendes bleibt das menschliche Individuum noch immer von ihr abhängig. Daher sein ewig nicht zu überbrückender Dualismus, auf der einen Seite Erscheinung, und auf der andern Seite Ding an sich; Wille und Vorstellung, Gesellschaft und Individuum. Und zwar ist das Verhältnis immer so, dass in der Regel die eine Seite ihr Licht von der andern empfängt, der Einzelne von der Gesamtheit, die Vorstellung vom Wollen, die Erscheinung vom Ding an sich. An der Geschichte des Individuums ist die Stärke der Gefühls-

---

[1]) Paul Natorp: Ist d. Sittengesetz ein Naturgesetz, im Arch. f. syst. Phil. B. II. H. 2. 253,

[2]) Hugo Münsterberg: Urspr. d. Sittlichkeit. 2.

reflexe nicht erklärbar, die sich an die sittliche That heften, und deshalb ist es begreiflich, dass man um dieser Erklärung willen an *metaphysische Instanzen* appeliert, wie überhaupt die Tiefe und dunkle Macht von Gefühlsregungen, die zu mystischen Vorstellungen veranlasst, meistens mit ihrer Herleitung aus sozialen Verhältnissen uns die Beeinflussung des Individuums durch das Allgemeine verständlich machen [1]). Denn wenn es die Interessen einer Allgemeinheit gegenüber denen des Einzelnen sind, die vom Sollen genährt werden, so wird der Einzelne in solchen Augenblicken gewissermassen über sein Ich *hinausgehoben,* die Allgemeinheit stellt sich ihm dar, erweitert ihn um ihren eigenen Umfang [2]). Das ist der Kern dieses Gedankenkomplexes: Der Schwerpunkt des Sollens in ethischer wie in ästhetischer Beziehung liegt in der Allgemeinheit als in einer höhern objektiven Kraft [3]), die ihren Stempel jedem Individuum aufdrückt. Es ist das symbolische Ding an sich, das sich in den Erscheinungen durchbricht, der Weltwille in der Vorstellung. Dabei ist auch ein weiterer Vergleichungspunkt zwischen diesen metaphysischen Ansichten, nämlich dass dieses Ding an sich nichts anderes ist, als die Summe aller Erscheinungen, wie der Weltwille die Summe aller Vorstellungen ist; es gibt keine Gesamtheit ausserhalb der Individuen, wie es kein Sollen als besondere Kategorie des Seins gibt. Der Mensch geht hier in seiner Psyche nicht wie bei der Entwicklung der natürlichen Kräfte in die Breite eines Nebeneinander auf, sondern über alle Mannigfaltigkeit wirkt eine überlegene Einheit [4]).

Diese überlegene Einheit, welche dem Einzelnen seine Kraft verleiht, offenbart sich eben überall, sowohl im religiösen wie im ethischen und ästhetischen Leben, alle, nicht nur das ethische allein, haben in sich einen phanteistischen Zug; in allem ist alles; da sie alle zugleich, jedes in seiner Weise, den ganzen innern Menschen erfassen, damit er sich vollständig auszuleben vermag. „Auch die normale Sittlichkeit ist lediglich eines von den vielen Hülfsmitteln, durch welche die Menschen ihre letzten

---

[1]) Simmel: Einleitung in die Moralwissenschaften. I. 19.
[2]) A. a. O.
[3]) Siehe Stammler: Wirtschaft u. Recht. 375.
[4]) R. Eucken: D. Einheit des Geisteslebens. 378.

Zwecke zu verwirklichen bemüht sind; sie steht nicht über, sondern gleich wie die andern Lebensformen, die in der selben Weise an dem Fortschritt und der Vervollkommnung mitwirken“ [1]). „Der moralische Mensch steht der intelligiblen Welt nicht näher als der physische Mensch [2])“, oder wie es Nietzsche sagt: „Es gibt gar keine moralischen Phänomene, sondern nur eine moralische Ausdehnung von Phänomenen [3])“; da ein jedes Phänomen durch seine äussere Beschaffenheit, ich meine durch seine rein formale Seite, moralisch wirken kann.

Es gibt schlechterdings keine Seite im Leben, kein Thun und Lassen, kein Innen- oder Aussenleben, welche nicht bloss durch die formale Seite mit anschaulichen Formen, sowohl befriedigend wie unbefriedigend wirken könnten.

Ich gehe noch weiter: Alles was mich in Berührung zur Natur und zum Leben bringt, zum Himmel und zur Erde, Menschliches oder Uebermenschliches kann auf mich sympathisch oder unsympathisch wirken, gut oder schlecht, schön oder unschön, und zwar *alles*, ohne Ausnahme in seiner Art. Vor allem kommt es darauf an, dass die Dinge meinem eigenen persönlichen Interesse und physischen Bedürfnis entrückt werden, dass ich sie nicht vom Standpunkte des gemeinen Willens zum Leben beurteile; sind sie aber über diese enge Sphäre hinaus, d. h. stehe ich ihnen in einem überpersönlichen, objektiven Verhältnis gegenüber, dann üben sie auf mich nach Grad und Mass ihre Wirkung und zwar ohne jede Rücksicht darauf, was sie an sich und für sich sein mögen. Ich muss nur meine kleinliche organische Welt überspringen ins Freie, wo alles weit und breit ohne Schaden und ohne Nutzen (oder besser, wo man aufhört nach Zwecken zu fragen), d. h. wo ich mich nicht mehr darum kümmere. Dann kann ich alles in der Welt rein objektiv geniessen und wirklich als unparteiischer Richter meinen Platz behaupten. Ich sage alles in der Welt, da alles, wie Mensch und Welt, Geist und Natur, Handeln und Schaffen, dann von mir in *gleicher* Weise nach einem *formalen* Prinzip beurteilt wird, ich bin dann eben den blossen Formen der Sachen oder der Intensität unterworfen,

---

[1]) Münsterberg. A. a. O. 1.
[2]) Paul Rée: Urspr. d. mor. Empfind. VIII.
[3]) Jenseits von Gut und Böse. 102.

oder muss von ihnen überhaupt verschwinden. Oder mit Schopenhauer zu sprechen: „Wenn man durch die Kraft des Geistes gehoben, die gewöhnliche Betrachtungsart der Dinge fahren lässt, aufhört, nur ihren Relationen zu einander am Leitfaden der Gestaltungen des Satzes vom Grunde nachzugehen, also nicht mehr das Wo, das Wann, das Warum und das Wozu an den Dingen betrachtet; sondern einzig und allein das Was, und die ganze Macht seines Geistes der Anschauung hingibt, sich ganz in diese versenkt und das ganze Bewusstsein ausfüllen lässt, durch die ruhige Kontemplation des gerade gegenwärtigen natürlichen Gegenstandes, sei es eine Landschaft, ein Baum, ein Fels, ein Gebäude — und wie man hinzufügen kann, eine Handlung, eine That — oder was auch immer; indem man sich gänzlich in diesen Gegenstand verliert, d. h. eben sein Individuum, seinen Willen vergisst, und nur noch als reines Subjekt, als klarer Spiegel des Objekts bestehen bleibt, so dass es ist, als ob der Gegenstand allein da wäre, ohne jemand, der ihn wahrnimmt und man also nicht mehr den Anschauenden von der Anschauung trennen kann, dann ist, was erkannt wird, nicht mehr das einzelne Ding als solches, sondern die ewige Idee, die ewige Form“ [1]), der alles, ohne Unterschied, unterworfen ist. Auch die übliche Einteilung: „Die Psychologie untersucht, wie das Seiende geworden ist, die Ethik, ob das Gewordene sein darf“ [Hermann Cohen] ist unrichtig; da jedes ästhetische Unbehagen mit dem gegenwärtigen Sein unzufrieden ist und es umschaffen will. Ja, noch mehr, das ästhetische Unbehagen beeinflusst vielmehr das Schaffen wie das ethische das Handeln, welches zum grössten Teil nicht theoretischer Natur ist. Die Vernunft ist in uns selbst nur etwas Theoretisches, sie sieht uns handeln, sie handelt aber nicht in uns; was in uns handelt ist ebenfalls das Instinktive, das Tierische, das Mechanische [2]); oder wie Schopenhauer meint: „Die Tugend wird nicht gelehrt, so wenig wie der Genuss; ja, für sie ist der Begriff unfruchtbar und nur als Werkzeug zu gebrauchen, wie er es für die Kunst ist [3])“. Und deshalb zweifle ich, „ob wirklich eine jede höhere Stufe, die in der Entwicklung der Erkenntnis erreicht wird, auf das Leben des Gefühls und

[1]) D. W. als W. u. V. I. 244.
[2]) L. Geiger: Ueb. d. Urspr. d. Spr. 193.
[3]) D. W. als W. u. V. I. 355.

der Handlung notwendig zurückwirken muss[1])"; obwohl die höchsten Stufen der Entwicklung des Handelns jene Formen sind, welche der höchste Typus aller Wesen entfaltet[2]). Eines schliesst eben nicht das andere aus. Eine jede sich entfaltende Kraft, der unbewusste Drang nach dem Sichausleben, bevor sie zum Ausbruche kommen, setzt sich in Bewusstsein, in Willen um, in welchen sie nicht nur kommen *sollen,* sondern auch kommen *werden.* Der Wille ist eben nicht das Primäre, das, was die That verursacht und erzeugt, sondern ein System der ausbrechenden Handlung, eine Art Ankündigung von dem, was schon im Entstehen ist; er ist die vorletzte Station der Kraft in ihrem Laufe zur Aeusserung, zur That. Die vielen Hemmnisse der zu vollziehenden Thaten, welche rein sozialer oder psychologischer Natur sind, d. h. soziale oder psychologische Ursachen haben, welche die ausbrechende That ersticken und sie auf ihrer letzten Station zur Aeusserung beim Willen znrückhalten und nicht weiterlassen, haben an die Vaterschaft des Willens glauben machen und ihm seine merkwürdige Stellung verschafft, als sei er eine primäre, verheissende Kraft in uns, der wir gehorchen wollen oder *wollen* müssen.

Ich meine den Fatalismus oder die Freiheit des Willens, die zu einer Lostrennung des *ethischen* und *ästhetischen* Lebens viel beigetragen haben. Wenn man in der ästhetischen Welt alles Geschehen dem unbewussten Drang, dem immer fatalistischen Zwang mit Recht zuschreibt, als sei es ein tief verborgenes Leben, welches zur Geltung kommen muss, sträubte man sich in der ethischen mit aller Kraft gegen den inneren Drang, um sie als etwas Selbständiges, gleich zwischen ja und nein schwebendes zu proklamieren; die Kunst sei etwas reines Gottesgnadentum, Offenbarung, welche in uns zum Ausbruch kommt, ob wir wollen oder nicht; das Sittliche dagegen rein Persönliches, d. h. Sachen, deren Vollziehung von unserer eigenen Person abhängig gemacht wird.

Eine jede Kunst läuft ins Genieproblem aus, wobei man aber vergisst, dass man ebenso in der Ethik von einem moralischen Genie mit vollem Recht sprechen kann.

Im Grunde ist das ganze *Zerspalten* des Menschen in eine ethische und ästhetische Seite ein rein willkürliches und unhalt-

[1]) Höffding: D. hum. Grundl. d. Ethik. 2.
[2]) Spencer: D. Thats. d. Ethik. 21.

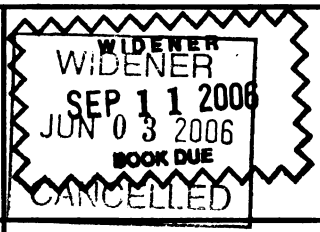
bares. Es gibt nur ein *inneres* Leben im Menschen, dessen Wurzeln jenseits seines individuellen Daseins sich befinden und die in ihm allmählig, stufenweise deren Unbewusstes, Bewusstsein, Wille, Schauen, That zur Entfaltung kommen lassen, ob sie in ethisches oder ästhetisches Schauen oder in Handeln und Schaffen umschlagen oder in Leben und Ausleben münden: der innere *Kern* ist immer einer und derselbe, der sich nach *einem Gesetz* vollzieht und wirkt. Als endliche Wesen, die da neben tausend und abertausend Dingen stehen und leben, müssen wir räumlich rechnen und nach dem Quantum des uns Ueberwiegenden messen.

Das Mass ist das Mass aller Dinge. —

WIDENER LIBRARY

Harvard College, Cambridge, MA 02138: (617) 495-2413

If the item is recalled, the borrower will be notified of the need for an earlier return. (Non-receipt of overdue notices does not exempt the borrower from overdue fines.)



Thank you for helping us to preserve our collection!